Ph.pr.
139
k

Ueber die moralische Bildung des Menschen.

Nebst einem Anhange.

Von

Felix Blau. + 23. Dez. 1798

Frankfurt am Main,
bei Phil. Wilh. Eichenberg.
1798.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Nachdem Hr. Kant das Prinzip der Moral auf eine überzeugende Art aufgestellt und bewiesen hat; so ist es um so mehr dringend, dasselbe als das Prinzip der moralischen Erziehung anzusehen und zu bearbeiten, als die bisher angenommenen Prinzipien viel mehr dazu beitrugen, den Keim der Tugend zu ersticken, als ihm Gedeihen und Reife zu verschaffen. Wenn es der erhabenste Zweck der Philosophie ist, Lehrerin der Weisheit zu seyn; so müssen die Bemühungen der Philosophen auch dahin abzielen, die Tugend unter den Menschen zu verbreiten, ihre Ueberzeugung von dem einzig wahren Prinzip derselben gemeinfaßlich zu machen, in Umlauf zu bringen, dieselben vorzüglich den Erziehern ans Herz zu legen, und diesen die Maximen, nach welchen sie verfahren müssen, wenigstens überhaupt und im Allgemeinen anzugeben.

Kann aber die Tugend gelehrt und befördert werden? Ist moralische Bildung

möglich? Wie ist sie möglich? Man wird diese Fragen nicht für überflüssig halten, wenn man bedenkt, daß die objektiven Bedingungen der Tugend das moralische Gesetz und die Freiheit sind. Das erste ist durch die praktische Vernunft, als eine übersinnliche Kraft, gegeben, und die letztere ist ebenfalls ein übersinnliches Vermögen; es ist daher unmöglich, auf beide durch empirische Mittel zu wirken. Zudem ist bei dem Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen, der nicht zu vertilgen ist, und mit welchem die moralische Gesinnung nicht zusammen bestehen kann. Um nun zu zeigen, ob, und wie die moralische Bildung möglich sey, mußte die moralische Natur des Menschen entwickelt, sein Hang zum Bösen erwogen, das Verhältniß desselben zur Freiheit, so, wie das gegenseitige Verhältniß der Moral und der Religion aufgedeckt, und aus der Zergliederung des Begriffes von Freiheit erörtert werden, ob und wie dieselbe einer Richtung zur Tugend fähig sey. Ich habe in der Ausarbeitung meiner Schrift immer das Kantische Werk: Die Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft, Königsberg 1793.

vor Augen gehabt; und ich war vielleicht so glücklich, die tiefen Gedanken des grossen Mannes, durch eine andre Zusammenstellung derselben, hier und dort aufzuhellen.

Meine Schrift war schon ganz fertig, als ich in Schmid's philosoph. Journal, III. Bandes, 2. Stück, unter den Themen zu philosophischen Abhandlungen S. 286. folgende Aufgabe las: „Wie läßt sich nach den neuesten Begriffen von Freiheit des Willens, von gänzlicher Unabhängigkeit der Moralität von allen Empfindungen — eine moralische Erziehung denken? als Erziehung zur blossen Legalität? oder als Entwicklung der Anlage zum Guten und Bösen, wobei die Erziehung nur auf Entwicklung der unbestimmten Anlage zu beiden, nicht aber auf Lenkung derselben zum Guten hinzuwürken suchte? Als ein Herausarbeiten des Menschen aus dem Stande der Unschuld zum sittlich Guten oder sittlich Bösen? oder als positive Beförderung der sittlichen Güte? — Kann Erziehung auf den sittlichen Werth des Menschen Einfluß haben? — Die Anfrage betrifft demnach nicht die Methode, sondern die nähere

Bestimmung des möglichen Zieles einer moralischen Erziehung, und die Vereinbarkeit des Begriffs von derselben mit der Reinholdischen oder Crusius'schen oder irgend einer andern indifferentistischen Theorie des Willens." Ich glaube, durch gegenwärtige Abhandlung diese Frage beantwortet zu haben.

Ich habe noch einige andre daselbst angegebene Themata zu philosophischen Abhandlungen, die mit dieser Schrift in Verbindung stehen, und hier am kürzesten beantwortet werden konnten, bearbeitet, und in dem Anhange beigefügt.

Wenn ich übrigens meine Absicht, zur Beförderung des wichtigsten Zweckes der Menschheit Etwas beizutragen, nicht verfehlt habe; so darf mich dies um so mehr erfreuen, weil ich diese Schrift in einer Lage, wo ich von aller Gemeinschaft mit Menschen abgeschnitten war, verfertiget habe.

Königstein, den 4. Mai 1794.

F. B.

Inhalt.

Erstes Hauptstück.

Zergliederung des Begriffs von Freiheit.

I. Abschnitt. Einleitung. §. 1 — 17.

II. Abschn. Der Mensch nach der Anlage für die Thierheit. §. 18 — 26.

III. Abschn. Der Mensch nach der Anlage zur Menschheit. §. 27 — 44.

IV. Abschn. Der Mensch nach der Anlage der Persönlichkeit.

A) das moralische Gesetz. §. 45 — 56.

B) die Freiheit. §. 57 — 70.

V. Abschn. Ursprung des moralisch Bösen. §. 71 — 91.

VI. Abschn. Wechselseitiges Verhältniß der Moral und der Religion zu einander. §. 92 — 120.

Zweites Hauptstück.

Beförderung des moralisch Guten durch Freiheit.

I. Abschn. Möglichkeit dieser Beförderung. §. 121 — 125.

II. Abschn. Bedingungen der Möglichkeit der freien Handlungen. §. 126 — 142.

III. Abschn. Aeusserungen der Freiheit. §. 143 — 144.

IV. Abschn. Folgen des freien Aktes. §. 145 — 148.

Anhang.

I. Unterredungen des moralischen Erziehers mit seinem Zöglinge.

II. Ueber die Realisirung der Idee einer moralischen Welt.

III. Ueber den Endzweck der Weltschöpfung.

IV. Wie hängt Glückseligkeit mit der Tugend zusammen?

Ueber
die moralische Bildung
des Menschen.

Erstes Hauptstück.

Zergliederung des Begriffs von Freiheit.

Erster Abschnitt.

Einleitung.

§. 1.

Die durch einen Eindruck von aussen in den Sinnenorganen erzeugte, und im Gemüthe vorgestellte Wirkung wird unmittelbar, entweder auf einen Gegenstand ausser uns bezogen (äussere Anschauung), oder auf das Subjekt (Gefühl), oder auf beide zugleich (äussere Empfindung.) — Die im Gemüthe vorhandene Vorstellung wird entweder auf ein Objekt bezogen (Begriff), oder auf das Subjekt; in diesem Falle wird die Modifikation des Gemüths entweder blos unmittelbar vorgestellt (innere Anschauung), oder als Prädikat auf das Gemüth, als das Subjekt dersel-

ben bezogen (Bewußtseyn seiner selbst): so fern diese Veränderung dem Gemüthe, als Beschaffenheit desselben, nicht gleichgültig ist, (das Selbstgefühl.)

§. 2.

Wenn die Vorstellung, die das Subjekt selbst zum Objekte hat, auf Vorstellungen von andern Objekten bezogen, und davon unterschieden wird; so ist das Selbstbewußtseyn klar, geschieht dies nicht, dunkel. — Das Selbstgefühl ist lebhaft oder schwach, nachdem die Veränderungen, die das Gemüth leidet, dasselbe stark rühren, oder nicht. — Das dunkle Selbstbewußtseyn kann mit einem lebhaften Selbstgefühle verknüpft seyn. — Das Gefühl ist überhaupt desto lebhafter, je weniger das Vorstellungsvermögen zu gleicher Zeit thätig ist, d. i. je weniger die Vorstellungen auf Objekte bezogen werden. — Wenn das Gefühl nicht von klaren Vorstellungen begleitet wird, so wirkt es, wenn es Grund von Thätigkeiten ist, instinktartig.

§. 3.

Es ist ein unmittelbar aus dem Bewußtseyn sich ergebendes Faktum, daß das empfindende (mit Anschauungsvermögen und Gefühl begabte) und zugleich vernünftige Wesen eine unmittelbare und nothwendige Lust oder Wohl-

gefallen empfinde, wenn es sich seiner Beschaffenheiten, Eigenschaften, Thätigkeiten bewußt wird. Dies Wohlgefallen ist darauf gegründet, daß dies eigenthümliche Beschaffenheiten, Modifikationen des Ich sind. — Das Selbstbewußtseyn, als solches *) ist mit einem Gefühle von Lust verknüpft.

§. 4.

Das Selbstgefühl wird von äussern oder innern Objekten geweckt. Man muß Etwas fühlen. — Da nun das Selbstgefühl, wenn es von der Vorstellung einer eigenen Beschaffenheit geweckt wird, ursprünglich Lust gewährt (§. 3.); so sind alle übrigen äussern und innern Objekte in so fern geschickt, Lust zu erregen, als sie mit der Bedingung der ursprünglichen Lust übereinstimmen, d. i., als sie unsere Kräfte in Thätigkeit setzen, und das Bewußtseyn derselben veranlassen, oder erzeugen. Sie erwecken Unlust, wenn sie das Bewußtseyn unsrer Kräfte hindern, oder niederschlagen. Sie sind uns gleichgültig, wenn sie mit unsern Kräften in keinem merklichen Verhältnisse stehen.

---

*) Das Bewußtseyn seiner Mängel ist mit keinem Gefühle von Lust verbunden; aber dies ist auch kein unmittelbares Selbstbewußtseyn.

§. 5.

Die Gegenstände, die durch den im äussern Eindrucke gegebenen Stoff das Gefühl der Lust oder Unlust erregen, heissen angenehme oder unangenehme. — Vergnügen ist Lust an dem durch Empfindung als wirklich gegebenen Gegenstande. Die Empfindung weckt nämlich auf eine angemessene Art die Kraft in uns. (§. 4.) Vergnügen ist daher das Gefühl der in uns beförderten Thätigkeit, und des Lebens. — Das Vergnügen ist desto lebhafter, je mehrere Thätigkeiten von uns zugleich; desto inniger, je mehr sie auf das Subjekt bezogen, und als eigne Thätigkeiten vorgestellt werden.

§. 6.

Wenn das Vorgestellte mit dem vorstellenden Subjekte übereinstimmt, (entweder als Prädikat mit dem Subjekte, oder als Ursache mit der im Subjekte bestimmten, und der Kraft desselben angemessenen Wirkung); so erregt es Wohlgefallen. (§. 3. 4.) Dies Wohlgefallen bezieht sich entweder auf die Materie (den Stoff), oder die blose Form (Beschaffenheit) des Objekts. Im ersten Falle entspringt das Wohlgefallen aus dem Vergnügen (§. 5.), welches das Objekt durch den Eindruck auf die Sinne (nach der ursachlichen Verknüpfung) gewährt; das Wohlgefallen ist interessirt, mit Interesse

verbunden, d. i. es erregt die **Begierde**, die Existenz des Objekts (für uns) wirklich zu machen, die Empfindung davon zu haben, oder fortzusetzen. Im andern Falle entspringt das Wohlgefallen aus der Uebereinstimmung der Form, als eines Prädikats mit dem Subjekte; es ist **ohne Interesse**, weil uns die blose Vorstellung von dem Daseyn eines Objekts gefällt. Dies Wohlgefallen erzeugt das **Vergnügen**, nämlich das Bewußtseyn unsrer eignen Kraft oder Beschaffenheit.

§. 7.

Aus dem **Wohlgefallen an sich selbst** folgt das **Wohlwollen gegen sich selbst**, d. i. das Streben, die Objekte (äussere und innere) gegen das Selbstgefühl in das Verhältniß zu setzen, daß daraus **Lust** erfolge. Das Wohlgefallen an dem genußfähigen Wesen ist der Grund der Möglichkeit, ihm **wohlzuwollen**. Ist dies genußfähige Wesen das gefallende Subjekt selbst, oder ist das Objekt des Wohlgefallens das Subjekt selbst; so ist das Wohlwollen der Grund, seine gefallenden Beschaffenheiten **anschaulich** und empfindbar, d. i. zum Objekte der Lust für es zu machen; diese Anschauung und Empfindung zu befördern, und zu beleben, d. i. sein Selbstgefühl zu erhöhen. — Dies kann geschehen, **mittelbar**, wenn durch äussere Ge-

genstände das Selbstgefühl geweckt wird, oder unmittelbar, wenn es durch innere Zustände und Veränderungen des Gemüths geschieht. — Die Objekte müssen in jedem Falle mit dem Selbstgefühl in ein solches Verhältniß gesetzt werden, daß die Lust entweder unmittelbar erfolge, oder fortgesetzt und erhöht werde. — Das Wohlwollen hat daher zur unmittelbaren Folge das Gelüsten, oder das Begehren der Gegenstände der Lust, und das Verabscheuen der Gegenstände der Unlust. Die Begierde ist der durch die Gegenstände der Lust bestimmte Trieb, die vorgestellten Gegenstände der Lust wirklich zu machen, d. i. sie mit dem Selbstgefühl in das gehörige Verhältniß zu setzen.

§. 8.

Das Vermögen ist überhaupt der Grund der Möglichkeit gewisser Veränderungen. Das Vermögen, in so fern es zu gewissen Aeusserungen bestimmbar ist, heißt Trieb. Was den Trieb zur Thätigkeit bestimmt, was den Grund enthält, daß er sich wirklich äussere, ist der Bestimmungsgrund oder die Triebfeder. Da nun in dem Bestimmungsgrunde, oder der Triebfeder der Grund der Möglichkeit, oder der Wirklichkeit der Aeusserungen des Triebes enthalten ist; so kann kein Vermögen ohne einen solchen in Thätigkeit übergehen.

§. 9.

Das Vermögen überhaupt ist in seinen Aeusserungen entweder durch Gegenstände im Raum, oder der blosen Zeit bestimmt, modificirt, beschränkt, oder nicht: im ersten Falle ist es ein empirisches, im andern ein blos intelligibles Vermögen. — Das empirische bringt entweder blose Veränderungen im Raume hervor (Bewegungskraft), oder in der blosen Zeit (Vorstellungskraft.) — Beide haben ihre Triebfeder in Gegenständen des Raums, oder der Zeit. — So wie das Vermögen, so ist auch der Trieb, und die Triebfeder entweder empirisch, oder intelligibel (der Vernunfttrieb.) — Der empirische Trieb wird befriedigt, wenn das Objekt derselben wirklich wird. Die Befriedigung dieses Triebes heißt der Genuß. — Da das Leben eines Wesens das innere Princip seiner Thätigkeit ist, so stimmt der Trieb mit dem Princip des Lebens überein.

§. 10.

Das empirische Vorstellungsvermögen bezieht sich entweder unmittelbar blos auf Gegenstände im Raum (äusserer), oder in der Zeit (innerer Sinn), und heißt Sinnlichkeit; oder es beschäftigt sich damit, daß es diese Gegenstände auf einander bezieht, sie unter Regeln

und Principien bringt, und wird Verstand — Vernunft genennt. — Der empirische Trieb wird auf diese Weise entweder unmittelbar durch Anschauungen, oder durch Begriffe und Ideen bestimmt, und ist daher entweder blos sinnlich oder geistig, — das Leben des Wesens, das er gründet oder befördert, sinnliches (thierisches), oder geistiges. — Die Begierde (das Begehrungsvermögen) entweder sinnliche (niedere), oder höhere, geistige (verständige — vernünftige).

§. 11.

Der empirische Trieb ist interessirt und eigennützig (§. 6.), weil er durch Gefühle der Lust, die die empirischen Gegenstände durch den Eindruck mittel- oder unmittelbar (§. 10.) gewähren, bestimmt wird, und diese Gegenstände wirklich zu machen strebt. (§. 7.) Er ist mit den empirischen Objekten, als Wirkung mit ihren Ursachen, verknüpft. Der Vernunfttrieb ist ohne Interesse und uneigennützig, er wird durch blose Vorstellungen von Objekten, die mit der Vernunft (ihrer Form, ihrem Gesetze) als Prädikate mit dem Subjekt übereinstimmen, bestimmt. *)

*) Wird der Gegenstand des Vernunfttriebes als realisirt empfunden, so entsteht zwar Interesse und Ver-

§. 12.

Zweck ist dasjenige, dessen Vorstellung das Vermögen bestimmt, um es wirklich zu machen. Alles, was dazu dienen kann, um den Zweck wirklich zu machen, heißt Mittel. — Das Vermögen, Zwecke, und die Mittel dazu zu denken, nenne ich ein theoretisches, das Vermögen, Zwecke wirklich zu machen, ein praktisches Vermögen.

§. 13.

Die Zwecke sind entweder empirische, sinnliche, Zwecke der Sinnlichkeit, Naturzwecke, wenn sie (wirkliche oder mögliche) Gegenstände der Empfindung (des innern oder äussern Sinns) enthalten, oder es sind intelligible, Vernunftzwecke (auch Freiheitszwecke), wenn ihre Objekte blos durch Vernunft gedacht werden können. Beide beziehen sich auf ein verständiges Wesen, aber jene auf ein solches, als Naturwesen, diese auf ein solches, als Vernunftwesen; jene sind empfindbar, diese blos denkbar. — Das theoretische Vermögen, das sich blos auf Naturzwecke bezieht, heißt theoretische Vernunft; das

---

gnügen an demselben, aber dann ist er nicht mehr blos intelligibler Gegenstand; er ist ein empirisches, ein Objekt der Empfindung geworden.

theoretische Vermögen, das sich blos auf Vernunftzwecke bezieht, praktische Vernunft. *) — Das praktische Vermögen, das sich blos auf Naturzwecke bezieht, ist das Begehrungsvermögen, das praktische Vermögen, welches sich entweder blos auf Vernunftzwecke, oder auf Vernunft- und Naturzwecke zugleich bezieht, die Freiheit.

§. 14.

Was mit der Form (der wesentlichen Einrichtung) des theoretischen Vermögens, oder des Vorstellungsvermögens überhaupt, übereinstimmt, ist wahr; was mit der Form des praktischen Vermögens zusammenstimmt, oder ihr entgegen ist, ist gut oder übel (böse). — Was daher mit dem Begehrungsvermögen (dem Vermögen empirischer Zwecke) übereinstimmt, ist sinnlich (empirisch) gut; was dem Gesetze der Freiheit, oder dem Vermögen der Vernunftzwecke angemessen ist, ist moralisch gut, was ihm widerspricht, moralisch böse. —

*) Es scheint widersprechend, die praktische Vernunft ein theoretisches Vermögen zu nennen; aber der Widerspruch könnte blos in dem Ausdrucke liegen; denn die praktische Vernunft erzeugt doch blos die Vorstellung des Vernunftzwecks, welcher nur durch die Freiheit realisirt werden kann.

Alles ist blos in Beziehung auf eine Form des Subjekts gut oder böse. — Das Angenehme (§. 5.) ist in Rücksicht auf das Begehrungsvermögen gut. Das Gesetzmäsige, (überhaupt alle Objekte der praktischen Vernunft, §. 13.), ist in Rücksicht auf Freiheit gut.

§. 15.

Die Triebfeder des praktischen Vermögens (§. 12.) muß ein Gut seyn; die Triebfeder muß der Form oder dem Gesetze des praktischen Vermögens angemessen seyn; denn sonst stünde sie *mit* demselben in keinem Verhältnisse, und könnte nicht der Grund seyn, es zu Thätigkeiten zu bestimmen. Und jedes vorgestellte Gut ist eine Triebfeder für das praktische Vermögen, dem es entspricht; denn jedes Vermögen ist als Trieb zu gewissen Thätigkeiten bestimmbar; es wird daher bestimmt durch jedes Objekt, das mit der wesentlichen Beschaffenheit (der Form) desselben übereinstimmt. — Alles Begehrbare, sinnlich Gute, ist Triebfeder für das Begehrungsvermögen, alles Gesetzmäsige für die Freiheit: jenes afficirt unser Gefühl mit Lust oder Unlust, wird auf unsern Zustand bezogen, ist daher eigennützige Triebfeder (§. 11.); dieses wird blos als übereinstimmend mit dem Vernunftgesetze gedacht, und ist daher unei-

gennützige Triebfeder. — Da jede Uebereinstimmung mit dem Subjekte Wohlgefallen, und, wenn sie auf das Subjekt bezogen wird, ein Gefühl (§. 3.) erzeugt; so ist auch jedes vorgestellte Gut ein Grund des Wohlgefallens, und eines Gefühls, welches daher, wie das praktische Vermögen, und das Gut, zwiefach ist, ein sinnliches und ein moralisches, nachdem es durch das sinnlich, oder moralisch Gute erzeugt wird.

§. 16.

Jeder Zweck muß für das praktische Vermögen ein demselben entsprechendes Gut enthalten; denn die Vorstellung des Zwecks bestimmt das praktische Vermögen zu Thätigkeiten, (§. 12.); sie ist daher eine Triebfeder für dasselbe (§. 8.), der Zweck muß mithin ein Gut für dasselbe seyn. (§. 15.) — Das theoretische Vermögen enthält die Triebfeder für das praktische, denn das theoretische enthält die Vorstellung des Zwecks, der durch das praktische realisirt werden soll. — Die theoretische Vernunft leitet daher das Begehrungsvermögen, die praktische Vernunft enthält das Gesetz für die Freiheit. (§. 13.)

§. 17.

Der Zweck ist entweder objektiv, den das handelnde Wesen (durch Freiheit) erreichen soll,

oder subjektiv, nach welchem es, vermöge seiner subjektiven Beschaffenheit, nothwendig strebt. — Entweder unbedingter, absoluter (Endzweck), wenn er um seiner selbst willen Zweck ist, oder bedingter (relativer), wenn er nur in Rücksicht auf einen andern Zweck da ist. — Der Endzweck ist ein unbedingtes Gut, dieser nur ein bedingtes. (§. 16.) — Die Vernunftzwecke sind objektive, die Naturzwecke subjektive Zwecke. (§. 13.)

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch nach der Anlage für die Thierheit.

§. 18.

Ein Wesen, dessen Trieb blos eigennützig ist (§. 11.), heißt ein sinnliches; dessen Trieb blos uneigennützig ist, ein vernünftiges Wesen. Wenn der eigennützige Trieb blos sinnliche Vorstellungen zur Triebfeder hat (§. 10.), ein blos sinnliches; sind die Triebfedern desselben auch Begriffe und Ideen, ein vernünftig-sinnliches. — Ein Wesen, bei welchem das Begehrungsvermögen mit Freiheit (§. 13.) verbunden, und welches daher durch eine zwiefache Triebfeder bestimmbar ist (§. 15), ein sinnlich-vernünftiges Wesen. — Ein solches ist der Mensch.

§. 19.

Bei blos sinnlichen Wesen wird der Trieb durch einen entweder in den äussern Organen, oder in der innern Organisation erregten Reiz bestimmt. Das Selbstbewußtseyn ist bei solchen Wesen, weil sie keinen Verstand haben, und daher ihre Gefühle nicht von ihrem Selbst ab-

sondern, und darauf beziehen können, nur dunkel. Seine Triebe werden blos durch äussern Stoff befriedigt (§. 10.), und wirken instinktartig. (§. 2.)

§. 20.

Das vernünfti - sinnliche Wesen kann 1) die Objekte der Lust sich abgesondert vorstellen, und auf das Selbstgefühl beziehen (klares Bewußtseyn §. 2.); 2) die Gegenstände unter sich vergleichen, und vermittelst der Erfahrung ihren relativen Werth in Rücksicht auf das Selbstgefühl bestimmen; 3) den Gegenstand der Lust sich zum Zwecke machen (§. 12.), und nach demselben durch Handlungen, als durch Mittel, (die in so fern nützlich — relativ gut sind) streben. 4) Es kann die Objekte der Lust nach gewissen Erfahrungen ordnen, sie unter Einheit bringen, sich Regeln (nach Begriffen) und Grundsätze zu handeln (nach Ideen) aufstellen. 5) Sein Trieb wird daher nicht durch blose Anschauungen der Objekte der Lust bestimmt; es hat ein Vermögen, durch eine von mehrern gegebenen Vorstellungen bestimmt zu werden (Willkühr.)

§. 21.

Bei vernünftig - sinnlichen Wesen hat daher der Trieb einen grösern Umfang und grösere

Modifikabilität, als bei blos sinnlichen Wesen, und je gröser der Umfang der bei einem Wesen möglichen Vorstellungen, desto gröser ist auch sein Wirkungskreis, desto unbestimmter sein Trieb, desto ausgebreiteter seine Willkühr, desto gröser die Summe der ihm möglichen Genüsse.

§. 22.

Das sinnlich Gute, von einem vernünftig-sinnlichen Wesen zum Zweck gemacht, ist in Ansehung des Objekts und Subjekts, als mit dessen eigennützigem Triebe übereinstimmend, sinnlich; in Ansehung der Art aber, es wirklich zu machen, vernünftig; d. i. der Trieb wird zwar durch Vernunft geleitet, ist aber sinnlich. — Das sinnliche und das moralische Gute, als objektiv verschieden, unterscheidet sich daher in Ansehung des Triebes und der Triebfeder. (§. 11. 15.)

§. 23.

Der auf das Selbstgefallen gegründete, und durch das Wohlwollen gegen sich in Thätigkeit gesetzte Trieb des Subjekts gegen sich selbst heißt Selbstliebe. Diese, so fern sie das Wohlgefallen an sich begreift, ist die Quelle, die subjektive Bedingung aller Lust und alles Vergnügens (§. 4.); so fern sie das Wohlwollen gegen sich einschließt, der Grund-

trieb des empfindenden Wesens, d. i. der ursprüngliche Trieb, jeden gegebenen Stoff mit dem Selbstgefühl in das gehörige Verhältniß zu setzen, ihn nach der Form desselben zu bearbeiten, zu benutzen, und zu geniesen. (§. 7.)

§. 24.

Jedes blos sinnliche und vernünftig-sinnliche Wesen handelt blos nach eigennützigem Triebe. — Die Selbstliebe ist nothwendig sein Grundtrieb, und das Princip aller seiner Handlungen. Denn ein solches Wesen hat zum praktischen Vermögen (§. 12.) blos das Begehrungsvermögen (§. 13.), welches bei allen seinen Aeusserungen blos die Objekte der Lust zur Triebfeder hat. (§. 15.)

§. 25.

Die Beschaffenheiten der Selbstliebe verhalten sich, wie 1) die Bestimmungen des Selbstgefallens, und wie die verschiedene Bestimmbarkeit des Triebes nach Gegenständen der Lust. Denn sie ist aus dem Wohlgefallen, und Wohlwollen gegen sich zusammengesetzt. — Sie ist daher bei einem blos sinnlichen Wesen physisch und blos mechanisch, d. i., da hier weder klares Bewußtseyn von sich zum Grunde liegt, noch der Trieb durch das Bezie-

hungsvermögen (§. 20.) modificirt wird; so können die Gegenstände der Lust weder unter einander verglichen, noch auf das Subjekt bezogen werden. Es hat daher bei demselben weder Selbstbewußtseyn (§. 1.), noch Willkühr (§. 20.) Statt. — Die Aeusserungen dieser Selbstliebe stehen demnach ganz unter den mechanischen Gesetzen der Gröse und Beschaffenheit des Sinnenreizes. (§. 19)

§. 26.

Das blos sinnliche Wesen (das Thier, der Mensch als solches) muß daher, 1) um den Naturzweck der Selbsterhaltung zu erreichen, mit den äussern Objekten, die Mittel für jenen Zweck sind, in einer solchen Verbindung stehen, daß jener Zweck nach den Naturgesetzen des sinnlichen Begehrens für es wirklich werden könne. Entweder ein innerer, nach der Organisation des Körpers entstandner Reiz, (äusseres Gefühl des Hungers, Durstes, u. d. gl.) muß den Trieb wecken, den Gegenstand zu suchen, wodurch jener Reiz befriedigt wird; oder ein in den Sinnen entstandner Eindruck von aussen (Gefühl des äussern Sinnes) bestimmt den Trieb, den Gegenstand der Lust zu haben, und zu geniesen, oder den Gegenstand der Unlust zu entfernen. Ohne diese Zusammenstimmung der Gefühle und des Trie-

des mit den äussern Gegenständen hätte die Kraft des blos sinnlichen Wesens keine zweckmäsige Richtung, um die Objekte aufzufinden, wodurch sein Hunger gestillt, sein Leben vor den Unfällen der Witterung bewahrt, und seine Erhaltung gesichert würde.

2) Die Fortpflanzung seiner Art durch den Trieb zum Geschlecht, und die Erhaltung dessen, was durch die Vermischung mit demselben erzeugt wird, kann bei dem blos sinnlichen Wesen wieder blos auf organischem Reiz beruhen, der entweder durch einen Gegenstand von aussen erzeugt, oder zu dem vermittelst des sinnlichen Triebes ein Gegenstand gesucht wird.

3) In so fern die Gemeinschaft mit andern sinnlichen Wesen seiner Art ein Gegenstand ist, wodurch der eigne Sinnenreiz befriedigt werden kann; so entsteht der Trieb zur Gesellschaft mit andern Wesen seiner Art. — Ausdünstungen, Gerüche, Töne, Wärme u. d. gl. bestimmen das Thier zur Gesellschaft.

Dritter Abschnitt.

Der Mensch nach der Anlage der Menschheit.

§. 27.

Das vernünftig-sinnliche Wesen hat vor dem blos sinnlichen in Ansehung der Gegenstände des Begehrens wesentliche Vorzüge, sowohl in Rücksicht auf die Wahl der Gegenstände, als der daraus entspringenden Art der Vergnügungen.

Das vernünftig-sinnliche Wesen kann a) die durch äussern Eindruck gegebenen Objekte der Lust nach ihrer Extension, Intension und Dauer unter einander vergleichen, und daher dieselbe sowohl auf das Selbstgefühl (wodurch klares Bewußtseyn seiner selbst entsteht) als auf einander beziehen. Dadurch wird der Trieb aufgehalten, erhält mehrere Modifikationen zugleich, wird nicht mechanisch nach den Gesetzen des Eindrucks bestimmt, sondern von dem Subjekte, das selbstthätig ist, nach vorhergegangener Ueberlegung auf dies oder jenes Objekt, gleichwohl nach den Gesetzen des Begehrungsvermögens, gerichtet.

b) Es kann die Objekte der Lust in so fern aufeinander beziehen, daß das eine, welches an sich selbst gefällt, zum Zwecke gemacht, und die übrigen blos deßwegen wirklich gemacht werden, weil sie tauglich sind, den Zweck hervorzubringen. Diese, als Mittel, gewähren daher blos ein abgeleitetes Vergnügen; aber der Trieb wird doch durch den Verstand zunächst auf sie hingeleitet — Um den Zweck zu erreichen, opfert man sogar gegenwärtige Vergnügungen auf.

c) Der Verstand bringt die Objekte des Begehrens nach dem Verhältnisse ihrer Zahl, Dauer und Intension, unter oder nach diesem dreifachen Verhältnisse zugleich unter gewisse Regeln. Die Vernunft bildet aus diesen Regeln immer höhere und allgemeinere (Principien der Handlungen.) — Der Trieb wird dadurch immer modifikabler, und unbestimmter.

Hieraus ergiebt sich ganz deutlich der Unterschied zwischen dem Begehren des blos sinnlichen, und des vernünftig-sinnlichen Wesens. Bei jenem wirkt blos der äussere, einzelne Gegenstand in den äussern Organen einen Reiz, welcher durch fremde Thätigkeit erzeugt, das Gefühl des eignen Körpers weckt, und in so fern mit dem

Selbstgefühle übereinstimmt. — Bei diesem werden die äussern Objekte der Lust nicht blos durch einen Eindruck, sondern durch einen Begriff vorgestellt, unter Regeln in Principien gebracht; mithin durch Verstand und Vernunft bearbeitet, und in so fern geschickt, das Bewußtseyn unsrer geistigen Kraft, des Verstandes und der Vernunft zu erregen, und dadurch ein neues Verhältniß zum Selbstgefühl hervorzubringen.

§. 28.

Wenn die Objekte des Gelüstens durch Verstand und Vernunft willkührlich gewählt, und mit unserm Selbstgefühle in Verhältniß gesetzt werden; so wird durch diese Art von Selbstthätigkeit 1) die Begierde durch Verstand, nicht blos durch Empfindung, durch einen Begriff (eine Regel, einen Grundsatz) bestimmt, und heißt daher verständige, vernünftige, 2) der Genuß geistig, 3) das Vergnügen intellektuell. — Das intellektuelle Objekt des Vergnügens, wenn es als solches auf das Subjekt bezogen wird, afficirt das Selbstgefühl nicht nur durch Sinneslust, sondern weckt auch, als selbstthätig gewähltes, und mit der Form des Verstandes übereinstimmendes, das Bewußtseyn der eignen Kraft, und stimmt mit dem Selbstgefühle nicht nur mittelbar, (als äusseres Objekt) sondern

auch unmittelbar (durch das Bewußtseyn der Verstandeskraft) überein, und gewährt in so fern eine ganz andere Art von Lust, die gleichsam aus dem Grunde des Selbstgefühls entspringt. Wenn ich den Zweck erreicht habe, so erfreut mich die Wahl der klug gewählten Mittel. Das Bewußtseyn, den selbst entworfenen Plan glücklich ausgeführt zu haben, ist unmittelbares Bewußtseyn unsrer Vernunftform, und hebt das Selbstgefühl um so mehr, je edler die Kraft ist, die zugleich zu unserm Bewußtseyn kommt.

§. 29.

Hieraus ergiebt sich der Unterschied zwischen dem Vergnügen des äussern und des innern Sinnes. Die Objekte sind entweder ausser uns, und bewirken die Lust vermittelst eines Sinnenreizes: die auf diese Art entstandenen angenehmen oder unangenehmen Gefühle gehören zum äussern Sinn: oder die Objekte sind in uns, sind Modifikationen des Gemüthes, Prädikate des Subjekts, Vorstellungen, Thätigkeiten, Kraftformen desselben. Wenn diese als Modifikationen von uns unmittelbar vorgestellt, oder angeschaut werden; so stehen sie mit dem Selbstgefühle, als Bestandtheile des Selbstbewußtseyns, in unmittelbarem Verhältnisse (des Prädikats zum Subjekte) und gefallen

unmittelbar, werden Vergnügungen des innern Sinnes.

§. 30.

Wenn schon der äussere und innere Sinn, so wie die daher entspringenden Vergnügungen, blose Modifikationen des Selbstgefühls sind; so unterscheiden sich doch diese des einen von jenen des andern der Art nach, d. i. wesentlich.

Denn 1) sind alle Vergnügungen des innern Sinnes blos geistige, weil sie durch die Thätigkeit des Verstandes, welcher entweder die Objekte der Lust selbstthätig bearbeitet, oder die innere Modifikation auf das Subjekt bezieht, und sie zum Objekte des Selbstbewußtseyns macht, erzeugt werden.

2) Sie sind unmittelbare. Da diese Modifikationen und Beschaffenheiten als Modifikationen und Beschaffenheiten von uns vorgestellt werden; so stehen sie mit dem Selbstgefühl nicht blos in dem mittelbaren Verhältnisse als Ursachen zur Wirkung, sondern in dem unmittelbaren als Prädikate zum Subjekt; sie stimmen daher mit der Form des Selbstgefühls unmittelbar überein. Das Wohlgefallen an demselben ist von dem unmittelbaren Selbstgefallen nicht verschieden.

3) Aus eben dem Grunde sind diese Vergnügungen ursprüngliche; sie gehen aus dem Selbstgefühl unmittelbar hervor, und fallen mit dem ursprünglichen Wohlgefallen an uns zusammen. Sie sind daher

4) Für das empfindende Wesen die größten und innigsten.

§. 31.

Die Vergnügungen des innern Sinnes können dem Grad nach verschieden seyn, nach der Quantität oder Qualität des Prädikats, welches mit dem Subjekte übereinstimmt. — Wenn es Gegenstände der Lust giebt, welche a) durch eigne Selbstthätigkeit b) und zwar durch freie, (die wir unterlassen konnten) c) zu einem unbedingt guten Zwecke d) nach allgemein giltigen Vernunftprincipien hervorgebracht sind; so gewähren diese, auf das Subjekt bezogen, das höchstmögliche Vergnügen. Denn hier ist Bewußtseyn der größtmöglichen, nach einem unbedingt guten Zwecke gerichteten Selbstthätigkeit. — Die moralischen Vergnügungen, die aus der freien, dem Vernunftgesetze angemessenen Handlung entspringen, sind daher nicht allein die edelsten, sondern auch die innigsten und entzückendsten.

§. 32.

Die Vergnügungen des innern Sinnes sind jenen des äussern nicht allein wegen ihrer höhern Art (§. 30.), sondern auch darum vorzuziehen, weil sie a) mehr in unsrer Gewalt sind, b) grösere Dauer haben c) keine Uebersättigung und Abstumpfung des Gefühls nach sich ziehen.

§. 33.

Das Schöne ist ein Gegenstand des inneren Sinnes. Das Schöne gefällt wegen seiner Form, die von der Einbildungskraft aufgefaßt wird. Diese Beschäftigung der Einbildungskraft harmonirt durch sich selbst mit der Handlungsweise des Verstandes. Sofern nun diese Uebereinstimmung dieser beiden Vermögen angeschaut wird; entsteht ein Gefühl der Lust in dem innern Sinn.

§. 34.

Obschon die eigentlichen Gegenstände des innern Sinnes die angeschauten Beschaffenheiten, Wirkungen, Fertigkeiten, Vorzüge, überhaupt die Modifikationen des Gemüths als Beschaffenheiten des Ich sind; so werden doch auch die Zustände und Beschaffenheiten des Körpers, weil er das Werkzeug unsrer Empfindungen, und das Organ unsres Wirkens auf die

Sinnenwelt ist, zu unserm Selbst gezogen, und sind in so fern Objekte des innern Sinnes. Das Bewußtseyn der körperlichen Stärke, Gröse, Schönheit, Gewandtheit, Geschicklichkeit gewährt uns Vergnügen, weil dies Beschaffenheiten von uns sind. — Wir finden ferner, daß sich die Menschen in Ansehung derselben einen gewissen Werth beilegen; wenn wir daher diese körperlichen Beschaffenheiten in Beziehung auf die Geistesbeschaffenheiten schon weit herabsetzen, so können wir es doch nicht vertragen, wenn wir uns mit andern Menschen vergleichen, daß diese uns in denselben überlegen seyn sollen. — Aus eben den Gründen, wegen dem Verhältnisse, theils zu unserm äussern Zustande, theils zu andern Menschen beziehen wir die äussern Güter auf unser Selbstgefühl: wir dünken uns vornehmer und würdiger, weil wir reicher und glücklicher sind: wir schämen uns der Armuth, und ertragen sie nur dann, wenn wir nicht arm scheinen: wir können es nicht leiden, für schwach, ungeschickt, freundelos und unglücklich angesehen zu werden.

§. 35.

Kein Gefühl ist dem vernünftig-sinnlichen Wesen widriger, als welches aus der Anschauung eigner Mängel und Unvollkommenheiten entspringt, diese mögen sich auf das Gemüth,

oder den Körper beziehen. Das Mißvergnügen des innern Sinns ist das bitterste. Durch die Anschauung eigner Mängel wird das Wohlgefallen an uns selbst (§. 4.) unmittelbar niedergeschlagen, und die Quelle aller Vergnügungen zerrüttet, wenn das Subjekt nicht in sich selbst überwiegende oder überwiegend scheinende Vollkommenheiten entdecken kann, um das schmerzhafte Selbstgefühl zu besänftigen.

§. 36.

Da es zur Schätzung der körperlichen und geistigen Vorzüge, welche gleichsam das Leben des Selbstgefühls ausmachen, keinen absoluten Maasstab giebt, und der Mensch sich selbst seine Stelle nur in Vergleichung mit andern Menschen anweißt, und den Grad derselben bestimmt; so ist es ein unmittelbar unangenehmes Gefühl, andere Menschen in Ansehung derselben sich vorgesetzt zu sehen. Daher die Neigung, sich diese Vorzüge entweder zu verschaffen, oder sich doch dieselben, in Vergleichung mit Andern, beizulegen, der Trieb zur Ehre. Das Ehrgefühl ist ein Gefühl des innern Sinns — das angenehmste Gefühl — der Sporn zu den grösten Aufopferungen.

§. 37.

„Es können daher die Anlagen für die

Menschheit (schreibt Hr. Kant *) auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfodert wird) gebracht werden, sich nämlich nur in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen; und zwar ursprünglich blos den der Gleichheit: Keinem über sich Ueberlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß Andere darnach streben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben." — Andere sich in irgend einer Beschaffenheit überlegen zu wissen, ist mit dem Bewußtseyn einer eignen Unvollkommenheit verbunden; daher der Trieb, diese Unvollkommenheit zu decken, und vor Andern zu verstecken: daher das Bestreben, in der Meinung Anderer wenigstens für gleich an Vorzügen angesehen zu werden. — Unsre Mängel sind uns in der Selbstschätzung verzeihlicher, als in der Vergleichung mit Andern, weil wir das Be-

*) Die Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft S. 15. Ich werde, da ich auf dies Werk öfters zurückweise, fernerhin nur die Seite desselben anführen.

wußtseyn derselben mit der Anschauung unsrer Vollkommenheiten entweder verdrängen, oder doch mildern können. — Wir überlassen Andern nicht gerne das Urtheil über uns, weil wir vermuthen, daß sie sich uns vorziehen wollen; wir suchen daher uns eine Ueberlegenheit über sie zu verschaffen.

§. 38.

Auch die sympathetischen Gefühle von Mitfreude und Mitleiden, die blos aus dem Wohlgefallen an andern Wesen zu entspringen scheinen, beziehen sich auf das Wohlgefallen an uns selbst, und haben die Selbstliebe zur Quelle. Das empfindende Wesen setzt sich unwillkührlich an die Stelle des geniesenden oder leidenden Wesens, und bezieht die Gegenstände fremder Lust oder Unlust auf sich selbst. Daher äussert sich die Mitfreude in dem Grade stärker, als das Wesen, mit dem man sympathisirt, uns näher angeht, näher auf uns bezogen wird. Das Mitleiden ist ein gemischtes Gefühl, ein unangenehmes, so lange, als die Täuschung, die unwillkührliche Verwechslung unsers Zustandes mit dem Zustande eines Andern, dauert: es löset sich in ein angenehmes auf, wenn die Täuschung aufhört, d. i. wenn wir uns bewußt werden, daß wir nicht selbst leiden. — Die Natur

zwingt durch das getäuschte Gefühl dem empfindenden Wesen oft gutthätige Handlungen ab.

§. 39.

Die Vernunft, als das Vermögen der absoluten Einheit (theoretische Vernunft) vergleicht die verschiedenen Arten von Vergnügungen (des äussern und innern Sinnes) sowohl, als die gleichartigen (des blos innern, oder blos äussern Sinnes) unter einander; sie mißt den Werth derselben nach ihrer Summe, Art und Dauer, und bildet daraus die Idee des unbestimmt fortwährenden Zustandes der der Zahl und Art nach grösten Vergnügungen, des Zustandes der Glückseligkeit. Diese ist der gesammte Gegenstand unsers Begehrens, die Totalität der angenehmsten Gefühle, in so fern sie beisammen bestehen können, der Endzweck des empfindenden Wesens. Die Vernunft leitet davon die Regeln (die technischen Principien) der Klugheit (der Geschicklichkeit, die tauglichsten Mittel zur Glückseligkeit anzuwenden) ab. Die Vernunft stellt dies Maximum des auf das Selbstgefühl bezogenen Zustandes als das eigentliche Objekt der Selbstliebe auf. (§. 23.) Die Selbstliebe, als das subjektive Princip des Gelüstens und Geniesens ergreift diese Idee als das Objekt, und den Bestimmungsgrund ihrer Triebe und

Begierden, und kann die schlechterdings vernünftige Selbstliebe genannt werden. Das vernünftig-sinnliche Wesen handelt nach dem Princip der Glückseligkeit, oder der schlechterdings vernünftigen Selbstliebe. (§. 24.)

§. 40.

Wenn ein Wesen die Glückseligkeit zu seinem Endzweck aufgestellt hat; so haben alle seine willkührlichen Handlungen blos in so fern Werth, als sie diesen Endzweck befördern, sind nur in so fern gut, als sie nützlich, böse, als sie schädlich sind. (§. 14.) Das handelnde Wesen ist nur in dem Verhältnisse gut, edel, tugendhaft, in welchem es klug ist; die Tugend nur in so fern schätzbar, als sie ein Mittel zur Glückseligkeit wird. Der Gebrauch aller äussern Dinge ist nicht allein erlaubt, sondern auch gut, wenn er zu diesem Zwecke führt. — Die Selbstliebe ist der Mittelpunkt aller unsrer Beziehungen auf andre Menschen, so zwar, daß diese nur in so fern Anspruch auf unsere Schätzung, Liebe und Gemeinschaft haben, als sie unsere eigennützigen Absichten befördern. — Wir haben ein Recht auf alles, was uns Mittel zur Glückseligkeit zu seyn scheint; wir dürfen uns in den Besitz davon setzen, wenn wir nur Kräfte dazu haben. Grösere Stärke

giebt gröseres Recht. Eifersucht, Nebenbuhlerei, geheime und offenbare Feindseeligkeiten, wenn sie dazu dienen, uns Ueberlegenheit über Andere zu verschaffen, sind untadelhafte Ausbrüche der Selbstliebe. — Die moralischen Vergnügungen (§. 31.) haben blos einen glücklich ausgeführten Streich zum Gegenstande. — Die Freiheit (§. 13.) hat immer den Bestimmungsgrund ihrer Aeusserungen in dem subjektiven Zustande des von Begierden angetriebenen Gemüths, und bestünde blos in der Bestimmbarkeit durch Begierde und Ideen. — Da die Idee der Glückseligkeit blos aus empirischen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, und die praktischen Grundsätze der Vernunft blos aus Erfahrungen abstrahirt (materiale) sind; so können die Maximen der Klugheit weder allgemeingültig, noch nothwendig genannt werden. Es giebt daher kein Princip für die freien Handlungen.

§. 41.

Die Neigungen (die durch Gegenstände der Lust bestimmten Triebe) des sinnlichen, und des vernünftig-sinnlichen Wesens, sind an sich nicht böse, sondern gut d. i. zweckmäsig; denn sie sind den Naturzwecken dieser Wesen, welche subjektiv nothwendig sind, (§. 14. 17.) angemessen. Die Naturzwecke des blos sinnli-

lichen Wesens sind Selbsterhaltung, Fortpflanzung des Geschlechts, (§. 26.) des vernünftig-sinnlichen Wesens, ausser diesen noch die Glückseligkeit (§. 39.) und daher die Ausbildung der körperlichen und geistigen Kräfte, als Mittel, oder als Bestandstücke der Glückseligkeit. (§. 28. 34.) Zur Erreichung dieser Zwecke sind die Neigungen die unmittelbaren Triebfedern, die bei dem blos sinnlichen Wesen instinktartig, bei dem vernünftig-sinnlichen mit Zweckbeziehung (der Vorstellung des Zwecks und der dienlichen Mittel dazu) sich äussern. *)

§. 42.

So thöricht und unmöglich es ist, die Neigungen auszurotten; so vernünftig und nothwendig ist es, sie zu schwächen und zu mäsigen. Dies kann aber, so lange man kein anderes Princip, als jenes

---

*) Es ist ein unwiderstehliches Naturbedürfniß des vernünftig-sinnlichen Wesens, nach Glückseligkeit zu streben, so zwar, daß selbst die praktische Vernunft diesen Naturzweck nicht ausser Acht läßt, sondern vielmehr, um denselben mit dem Vernunftzwecke zu vereinbaren, die Ideen von Gott und Unsterblichkeit aufstellt, und den Glauben an dieselben fordert.

der Glückseligkeit vor Augen hat, nur dadurch geschehen, daß man eine Neigung durch die andere dämpft (Disciplin der Neigungen); indem man nach den Maximen der Klugheit, nach dem Verhältnisse der Begierden zur Glückseligkeit, eine der andern unterordnet, und auf diese Weise die gröste Summe der angenehmsten Empfindungen zu erhalten trachtet. Die theoretische Vernunft stellt hier die Regeln und Grundsätze auf: Mäsige deine körperlichen Neigungen, weil Unmäsigkeit deiner Gesundheit, deinem guten Namen schadet, das sinnliche Gefühl abstumpft, die Cultur deiner Geisteskräfte hindert; weil diese Mäsigung selbst, als ein Beweis deiner Geistesstärke dir höhere Vergnügungen (des innern Sinnes) gewährt: Ziehe überhaupt die Vergnügungen des innern Sinnes jenen des äussern vor: Strebe nach Handlungen, die dir die Achtung deiner Mitmenschen erwerben; und opfere diesen den Genuß sinnlicher Vergnügungen und die Glücksgüter auf: Rede die Wahrheit immer, auch zu deinem Nachtheile, um dir das Vertrauen bey Andern zu erwerben: Uebe deine Leibes- und Seelenkräfte, um dich höherer und mehrerer Vergnügungen empfänglich zu machen, und dir vor Andern einen Vorzug zu verschaffen. *)

---

*) Aus der Disciplin der Neigungen entspringt für die

§. 43.

So lange bei dem vernünftig-sinnlichen Wesen das Naturgesetz des Begehrungsvermögens mit der Maxime der Vernunft darinn übereinstimmt, das Angenehmere dem Angenehmen vorzuziehen; so kann es bei einzelnen Handlungen blos von Mangel an Ueberlegung, oder von irrig aufgestellten Regeln der Klugheit herrühren, wenn das kleinere Gut dem grösseren vorgezogen wird. Eigentlich freie Wahl hat darum hier nicht Statt. — Wenn man hier einen Willen annimmt, der sich selbst bestimme; so ist dies offenbare Täuschung, welche daher entsteht, weil 1) die durch grösere Lust bestimmte Wahl überlegt ist, 2) weil zwei oder mehrere einander entgegen wirkende Gegenstände der Lust der Reflexion Raum gestatten, 3) weil in den meisten Fällen das Bewußtseyn der Pflicht eintritt, und dadurch eigentliche Freiheit gegründet wird, wie wir sogleich hören werden.

Tugend zwar kein unmittelbarer Gewinn, weil Tugend mit dem Princip der Glückseeligkeit unvereinbarlich ist; aber doch ein mittelbarer, indem dadurch doch gesetzmäsige Handlungen erzeugt werden können, die dann leichter in tugendhafte übergehen, wenn nämlich die Triebfeder derselben verbessert wird.

Vierter Abschnitt.

Der Mensch nach der Anlage der Persönlichkeit.

A) Das moralische Gesetz.

§. 44.

1) Wenn der Mensch nach dem Princip der Glückseligkeit die Objekte seiner Begierden wirklich zu machen sucht; so bringt sich oft unwillkührlich seinem Bewußtseyn der Gedanke auf: Du darfst dies nicht wollen; du sollst dies nicht thun, es ist unrecht, es ist unerlaubt; du darfst z. B. zum Nachtheil Andrer deine Begierde nicht befriedigen; du sollst das unterlassen, was die Rechte des Andern verletzet. 2) Wenn uns Schwierigkeiten, wenn peinliche Anstrengung des Körpers oder der Seele, wenn Mißvergnügen oder Eigennutz von gewissen Handlungen zurück halten, wenn wir sie verabscheuen; so sind wir uns bewußt, daß die Vernunft uns zurufe: du sollst des Mißvergnügens ungeachtet, dies wollen, du sollst, trotz der Schwierigkeiten, dies verrichten. Die Vernunft besteht auf ihrem Gesetze, wenn auch die Antriebe und Foderungen des Begehrungsvermögens noch so leb-

haft und dringend sind. Wenn wir unsre Naturzwecke, wenn wir auch das Leben aufopfern müßten; so fodert die Vernunft schlechterdings Gehorsam; sie gebietet absolut und kategorisch. Sie kündigt uns ein Gesetz (eine absolut nothwendige Regel zu handeln) an; — in so fern sich dies auf Unterlassungen bezieht, ist es verbietend, in so fern es aufs Handeln geht, gebietend. — Wir finden daher in uns ein Vernunftgesetz, welches nicht allein der Maasstab ist, die Recht- oder Unrechtmäsigkeit der Handlungen zu beurtheilen, sondern auch schlechterdings auf Ausübung dringt. Die so gebietende Vernunft heißt die praktische (§. 13.), zum Unterschiede der theoretischen, die zwar auch Grundsätze zu handeln nach dem Princip der Glückseligkeit aufstellt, aber nur als Grundsätze der Klugheit (§. 39.), auf deren Erfüllung sie nicht schlechterdings dringt, sondern welche nur dem an sich subjektiv bestimmten Begehrungsvermögen zur Richtschnur dienen sollen, seine Zwecke desto sicherer und besser zu erreichen.

§. 45.

3) Wir sind uns bewußt, daß auch solche Handlungen, die zwar übrigens mit den technischen Grundsätzen der Vernunft übereinstimmen, (z. B. Suche deine Geisteskräfte um

des höhern Vergnügens willen aus- zubilden), von der praktischen Vernunft verworfen werden, wenn sie darum, weil sie die Glückseligkeit erzwecken, und nicht blos darum, weil sie dem Gesetze der Vernunft gemäs sind, verrichtet werden. Wir sind uns eines von der Vernunft aufgestellten Grundsatzes bewußt, nach welchem wir die Handlungen nicht nach ihrem Verhältnisse zum Vergnügen schätzen, sondern den Werth derselben desto grösser ansetzen müssen, je uneigennütziger sie sind, je weniger sie Gefühle der Lust zur Triebfeder haben. (§. 15.) Wir sind in unsern eignen Augen Nichtswürdige, wenn wir das Gesetz um der Lust willen erfüllen. — Dies kündigt sich im Bewußtseyn auch dadurch an, daß die Vernunft ihr Gesetz mit einem absoluten Sollen aufstellt, welches keine Ausnahme, keine Einschränkung annimmt, sondern das Begehrungsvermögen vielmehr schlechterdings beschränkt und ausschließt. Sie stellt ihr Gesetz als etwas Unbedingtes auf; es wäre aber nicht unbedingt, und an sich selbst gut, wenn es um eines andern willen beobachtet, und auf etwas anders, als seinen Zweck, bezogen würde. — Welches ist denn nun die Triebfeder, aus welcher die Handlungen hervorgehen müssen, um den unbedingten Beifall der Vernunft, und aller vernünftigen Wesen zu erhalten? Es ist

diese: Das Gesetz um seiner selbst willen, darum, weil es Vernunftgesetz ist, erfüllen. Blos die Achtung fürs Gesetz ist die gültige Triebfeder der Handlung, welche die Vernunft billigen kann.

§. 46.

Man muß daher bei den Handlungen, die die praktische Vernunft gebietet, oder verbietet, das Objekt und die Triebfeder unterscheiden. Wenn blos das Objekt der Handlung mit dem Gesetze der Vernunft übereinstimmt; so ist die Handlung blos gesetzmäsig (legal, pflichtmäsig); sie erfüllt blos den Buchstaben des Gesetzes, nicht den Geist desselben. — Wenn die Handlung auch der Triebfeder der Vernunft angemessen ist, d. i. wenn sie blos aus Achtung fürs Gesetz verrichtet wird; so ist sie moralisch gut. — Auch die gesetzmäsige Handlung kann moralisch böse seyn, wenn sie aus der Triebfeder des Vergnügens entspringt. Bei der moralisch guten Handlung muß sowohl das Objekt als die Triebfeder dem Vernunftgesetze entsprechen. Das Vernunftgesetz ist daher ein moralisches Gesetz. — Der Inbegriff moralischer Handlung ist Tugend (im objektiven Sinn); die Fertigkeit, alle Handlungen nach dem moralischen Gesetze ein-

zurichten, Tugend in subjektiver Bedeutung.

§. 47.

Die Vernunft gebietet unbedingt, und absolut nothwendig, nicht allein was die Objekte (§. 44), sondern auch, was die Triebfeder des Gesetzes (§. 45.) betrifft. Sie verpflichtet den Willen, legt ihm eine Verbindlichkeit auf, indem sie ihm eine absolut nothwendige Weise zu handeln vorschreibt. Es läßt sich aber davon, warum die Vernunftgesetze verbindlich seyen? kein anderer Grund angeben, als der, weil es Vernunftgesetze sind. Die Vernunftgesetze sind daher in der wesentlichen Einrichtung, in der Form der praktischen Vernunft selbst gegründet. Die Frage, warum sind die Vernunftgesetze nothwendig, kann nichts anders heissen, als, warum sind sie vernunftmäsig? Es läßt sich hier eben so wenig ein weiterer Grund angeben, als bei der Frage: warum streben die Begierden nach Vergnügen? warum ist das wahr, was mit den Gesetzen des Vorstellungsvermögens durchaus übereinstimmt? (§. 14.)

Hieraus folgt 1) daß das, was mit der Form der praktischen Vernunft übereinstimmt, unbedingt gut (§. 17.), was derselben widerspricht, unbedingt böse sey —

daß daher das moralisch Gute unbedingt gut sey. (§. 46.)

2) Daß, indem die Vernunft durch ihre Gesetzgebung, dem Willen Zwecke vorstellt, die er verfolgen soll, die Vernunftzwecke unbedingt gute seyen. (§. 13.)

§. 48.

Der Mensch, in so fern er das Vernunftgesetz in sich hat, das er befolgen soll, ist ein schlechterdings vernünftiges, in so fern er ausser den Vernunftzwecken noch Naturzwecke zu erreichen strebt, ein vernünftig-sinnliches Wesen. (§. 18.) — Die Vernunftgesetze werden aus der Form der praktischen Vernunft abgeleitet (§. 47); sie sind in so fern allen vernünftigen Wesen gemein; und ursprünglich gebietende und positive. — Sie werden blos dadurch verbietend, wenn sie auf ein sinnlich-vernünftiges Wesen (den Menschen) angewandt werden, welches Naturzwecke nach Lust verfolgt, und von einem doppelten, dem eigen- und uneigennützigen Triebe bestimmt wird. (§. 11.)

So ist auch das Objekt und die Triebfeder des Gesetzes (§. 46.) objektiv in der Gesetzgebung der Vernunft nicht unterschieden; denn

die Vernunft kann blos um ihrer selbst willen gebieten; sie werden nur subjektiv (im Subjekte, dem sinnlich-vernünftigen Wesen) getrennt, welches das Gesetzmäsige um einer fremden Triebfeder willen verrichten kann.

§. 49.

Die Vernunftgesetze sind in der Form der praktischen Vernunft gegründet (§. 47.); sie sind daher formale, d. i. sie drücken aus, wie gehandelt werden soll, nicht materiale, sie enthalten das Objekt nicht, welches wirklich gemacht werden soll. Die Objekte sind in der Erscheinung, die Form des Gesetzes a priori gegeben. — Wenn man daher das Princip aller moralischen Handlungen auffinden will; so muß man nicht darauf sehen, was, sondern wie die Vernunft gebietet; man muß kein allgemeines Objekt, sondern ein allen Vernunftgesetzen gemeinschaftliches Merkmal suchen. Da nun alle Vernunftgesetze formal sind, d. i. alle die Form der praktischen Vernunft an sich tragen; so ist jener der Grundsatz der moralischen Handlungen, welcher die Form der gesetzgebenden Vernunft ausdrückt. Worinn besteht nun diese Form? Die theoretische Vernunft ist das Vermögen, das Unbedingte zu denken, ihre Form ist absolute Einheit der Principien des Denkens. Die praktische ist

das Vermögen, das Unbedingte zu gebieten, und zum Zwecke zu machen, ihre Form ist absolute Einheit der Principien des Handelns. Jene bringt Einheit und Unbedingtheit in die Vorstellungen, diese in die Handlungen. (§. 44.) Dies äussert sich auch in dem absoluten und unbedingten Sollen, wodurch die Vernunft ihre Gesetze ankündigt. — Das allgemeine Wie bei den Vernunftgesetzen, oder die gesetzgebende Vernunftform wird sich daher in Rücksicht auf den Willen, dem die Gesetze gegeben werden, durch diese Formel ausdrücken lassen: Du sollst immer so wollen, daß die Triebfeder deines Wollens mit dem unbedingten Sollen, d. i. mit der unbedingten Weise des Gebietens oder Verbietens der Vernunft übereinstimme.

§. 50.

Aus dieser allgemeinsten, blos die Form der gesetzgebenden Vernunft enthaltenden Formel lassen sich andere ableiten, die aus der Beziehung derselben auf das zusammengesetzte Wesen im Menschen (§. 18.), oder auf andre entweder blos vernünftige, oder sinnlich-vernünftige Wesen entstehen.

a) Das unbedingte Gebieten der Vernunft weißt nothwendig auf einen Zweck hin, den

sie uns aufstellt, der unbedingt, und daher unbedingt gut ist; nach dem man blos darum, weil er ein solcher ist, streben soll. (§. 47.) Dies ist der Vernunftzweck (§. 15.), der an sich ein blos formaler Zweck ist. (§. 49.) — Der Mensch, als sinnliches Wesen, strebt auch nothwendig (§. 41.) nach Naturzwecken, vermittelst des Begehrungsvermögens. Diese Naturzwecke (z. B. der Selbsterhaltung, der Gesundheit, der äussern Güter u. d. gl.) sind nothwendige Bedingungen der Vernunftzwecke, sind diesen untergeordnet, und sollen von uns als Vernunftzwecke d. i. nach der Triebfeder, weil sie Pflicht sind, und nicht als an sich absolut gute, und unbedingte verfolgt werden. Daher die Formel: Strebe immer nach unbedingten Zwecken, als solchen — und nie nach blos bedingten. Oder da jeder Zweck ein Gut ist (§. 16): Du sollst immer so wollen, daß die Triebfeder deines Wollens ein unbedingtes — und nie ein blos bedingtes Gut sey.

§. 51.

b) Der durch Gefühle der Lust, durch Regeln der Klugheit, durch die Idee der Glückseeligkeit bestimmte Trieb ist eigennützig. (§. 11.) Da nun die praktische Vernunft fordert, ihr Gesetz blos aus Achtung für dasselbe

zu erfüllen (§. 45.); so verwirft sie jede Handlung, die von dem eigennützigen Triebe abstammt, und gebietet in so fern, daß alle moralische Handlungen auf eine uneigennützige Triebfeder gegründet werden. — Der eigennützige Trieb hängt mit empirischen Vorstellungen zusammen, ist daher sowohl bedingt, als seiner Triebfeder nach, nicht allgemein gültig; der uneigennützige aber, der blos durch die Idee des Gesetzes bestimmt wird, in so fern unbedingt, und daher der Form der praktischen Vernunft entsprechend. Daher die Formel: Handle immer so, daß die Triebfeder deines Wollens uneigennützig, nie so, daß sie eigennützig sey. Oder: Handle immer nach uneigennützigem, nie nach eigennützigem Triebe.

§. 52.

c) Wenn die Gesetzgebung der Vernunft in der Form derselben gegründet ist; so folgt, daß die Vernunftgesetze auch von jedem vernünftigen Wesen als solche anerkannt werden müssen, daß sie allgemein gültig, und allgemein verbindlich seyen. Was in ein System von Gesetzen für alle vernünftige Wesen nicht paßt, was in dasselbe nicht nothwendig aufgenommen werden muß, ist nicht wesentlich, nicht in der Form der Vernunft ge=

gründet. Die Allgemeingültigkeit eines Gesetzes ist daher ein Merkmal, daß es mit der Vernunft übereinstimme. Daher die Formel: Handle immer so, daß du wollen kannst, daß die Maxime deines Handelns ein Princip der allgemeinen Gesetzgebung abgebe; d. i. Handle immer nach allgemeingültigen und nothwendigen Maximen. — Die Tauglichkeit einer Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen ist das sichere Merkmal, daß dieselbe mit der Vernunftform übereinstimme; denn die allgemeine Gesetzmäßigkeit kann blos in der allgemeinen Vernunftform gegründet seyn.

§. 53.

d) Der Mensch ist sich a) eines unbedingt gebietenden Gesetzes (§. 44.), b) und zugleich der Nothwendigkeit, nach einer unbedingten Triebfeder dasselbe zu erfüllen (§. 45.), bewußt; er hat also, vermöge der praktischen Vernunft, in sich einen unbedingten Zweck; er ist in so fern Zweck an sich. — Die Idee des moralischen Gesetzes mit der davon unzertrennlichen Achtung ist die Persönlichkeit (die Idee der Menschheit, wenn sie ganz intellektuell betrachtet wird.) Diese Persönlichkeit ist daher Zweck an sich; hat absolute Würde in sich, und ist ein Gegenstand der allgemeinen und noth-

wendigen Achtung. Daher die Formel: Behandle die Menschheit an dir und an Andern als Zweck an sich, und nie als bloses Mittel. Dies ist der Grundsatz, aus welchem sowohl in der Moral, als im Naturrechte die Pflichten gegen andre Menschen am deutlichsten abgeleitet werden.

§. 54.

Die moralischen Gesetze sind in der Form der praktischen Vernunft gegründet; es müssen daher auch die diesen Gesetzen entsprechenden Handlungen (die moralische) die Form der praktischen Vernunft an sich tragen, oder auf dieselbe bezogen seyn. — Bei allen Handlungen muß aber ein Stoff gegeben seyn, auf den sich die Thätigkeit des Subjekts beziehe. Dem sinnlich-vernünftigen Wesen (§. 18.) ist der Stoff zu moralischen Handlungen, nicht durch die praktische Vernunft (§. 49.), sondern immer durch das Begehrungsvermögen gegeben. Die Handlungen werden dadurch moralisch, daß sie auf das Gesetz und die Triebfeder desselben bezogen werden. Dadurch wird ihnen die Form der praktischen Vernunft gleichsam eingedrückt; sie heissen dann entweder moralisch gute oder böse. — Da aber das Begehrungsvermögen blos die Lust, die moralische Handlung blos die Achtung fürs Gesetz der

praktischen Vernunft, mit Ausschliessung aller Lust, zur Triebfeder hat (§. 15. 45.); so ist die Triebfeder des Begehrungsvermögens mit jener, die die praktische Vernunft für die Freiheit aufstellt, immer im Widerstreite, auch dann, wenn das Objekt der Begierde mit dem Objekte des Gesetzes (bei blos gesetzmäsigen Handlungen) zusammenstimmt.

§. 55.

Es giebt in dem Menschen moralische, d. i. durch die praktische Vernunft erzeugte, und auf die Anlage zur Persönlichkeit sich beziehende Gefühle. (§. 15.)

1) Der Mensch ist sich des unbedingt guten moralischen Gesetzes bewußt. Wenn er damit die Gegenstände des Begehrungsvermögens, die äussern Güter, Ehre, selbst das Leben vergleicht, so kann er diese für blos bedingt gut ansehen; er muß sie, im Falle der Collision mit dem Gesetze, hintansetzen; er muß bereit seyn, demselben sein Leben aufzuopfern, oder er muß sich dessen für unwürdig halten. Gefühl der Achtung fürs Gesetz.

2) Wenn er dies Gesetz auf sich selbst bezieht, und sich bewußt wird, daß es in seiner

eigenen Vernunft gegründet, und er daher in dem Besitze eines unbedingten Gutes sey, so wird er sich selbst ein Gegenstand der größten Achtung, daher das Gefühl seines eignen Werthes und seiner Würde.

3) Wenn er sich bewußt wird, daß ihn in der Befolgung dieses unbedingt guten, aber unbedingt gebietenden Gesetzes nichts hindern, daß keine äussern Einflüsse, keine sinnlichen Antriebe, kein physischer Zwang seine Selbstbestimmung hemmen, daß kein äusseres Schicksal seinen Muth brechen, seine Maximen der Weisheit stöhren, seine Zufriedenheit mit sich selbst aufheben könne, so entsteht das Gefühl der eignen Unabhängigkeit.

4) Aus dem Bewußtseyn des Unvermögens der sich vergeblich zur Umfassung der sinnlich unermeßlichen Grösse anstrengenden Einbildungskraft, zugleich aber aus dem Bewußtseyn des positiven Vermögens der Vernunft, jenen Schranken der Einbildungskraft überlegen zu seyn, entspringt ein Gefühl der Achtung für unsre eigne Bestimmung; und die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maasstabes zur Grössenschätzung der Vernunft ist eine Uebereinstimmung mit dem Gesetze derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl

unsrer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es daher zweckmäsig, mithin auch Lust für uns ist, jeden Maasstab der Sinnlichkeit der Idee der Vernunft unangemessen zu finden. Das Gefühl des Erhabenen ist daher ein moralisches Gefühl.

5) „Was ist das in uns, *) wodurch wir „von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über „diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage „(in uns) so weit erhoben werden, daß wir sie „insgesammt für Nichts, und uns selbst des „Daseyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem „Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider „nachhängen sollten, durch welches unsre Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder „etwas zu verheissen noch zu drohen?" — Dies Gefühl, das durch die Triebfeder des Gesetzes erzeugt wird, ist das Gefühl der Erhabenheit der moralischen Bestimmung.

In wie fern sich diese Gemüthszustände auf unmittelbare Anschauung einer Beschaffenheit von uns gründen, sind es Gefühle, in wie fern sie durch das Bewußtseyn des moralischen

*) Kant in dem angef. Werke. S. 53.

Gesetzes, als einer Idee, erzeugt werden, moralische. — Sie sind ihrer Natur nach mit Lust und Unlust vermischt; sie sind Gefühle der Lust, in so fern das Gesetz als Prädikat von uns auf das Subjekt bezogen wird, der Unlust, in so fern die Idee des Gesetzes auf die Entfernung aller andern Gegenstände der Lust dringt, und mit derselben unverträglich ist. — Diese Gefühle dienen zur Entwicklung unsrer moralischen Natur, und bahnen daher den Weg zur Erfüllung des moralischen Gesetzes.

§. 56.

Wenn die moralisch gute Handlung auf das Subjekt bezogen wird, so entsteht das Bewußtseyn einer unbedingt guten, unserm Vernunftgesetze angemessenen und zugleich selbstgewählten Handlung, und so das Gefühl der reinsten und edelsten Lust (§. 31.), das moralische Vergnügen. Es unterscheidet sich von einem moralischen Gefühle (§. 55.) dadurch, daß dies ein Bewußtseyn der Bestimmung zu handeln, jenes ein Bewußtseyn der Handlung selbst ist. — Da die moralischen Vergnügungen die edelsten und mittelbar in der praktischen Vernunft selbst gegründet sind; so kann man hier fragen, ob man nicht um dieser Vergnügungen willen das Vernunftgesetz erfüllen dürfe? ob die Handlung auch

unrein und unsittlich werde, wenn diese als die Triebfedern derselben gebraucht werden? (§. 45. 46.) Dies Vergnügen, so fern es auf die moralische Handlung erfolgt, ist rein, und von der Vernunft selbst erzeugt und gebilligt, aber nur in so fern es auf die Handlung erfolgt; wenn es aber vor der Handlung zum Zweck gemacht, und als Triebfeder in die Maxime aufgenommen würde; so hörte die Handlung auf, moralisch zu seyn, die Maxime derselben würde in eine Maxime der Klugheit ausarten, und das moralische Vergnügen wäre nicht mehr ein solches; denn es ist ein Widerspruch, sich einer moralischen That zu erfreuen, die um der Lust willen verrichtet wurde. *)

B) Freiheit.

§. 57.

So oft sich der Mensch, bei der lebhaftesten Begierde oder bei der stärksten Abneigung des Vernunftgesetzes bewußt ist: du sollst dies thun: du darfst dies nicht wollen; so muß er sich auch das Vermögen zusprechen,

*) Wie fern das moralische Vergnügen vor der Handlung, ohne Nachtheil der Moralität, zum Zwecke gemacht werden könne, wird nachher erklärt werden.

nach der Foderung des Sollens, oder des Nichtdürfens zu handeln. Dies Vermögen ist zwar nicht unmittelbar, als Vermögen, der Gegenstand seines Bewußtseyns; aber er kann nicht zweifeln, daß er das thun könne, was er thun soll; daß das Gesetz, auf dessen Erfüllung seine Vernunft so unbedingt dringt, auch erfüllbar für ihn, daß es ihm möglich sey, nicht allein, nicht um der Lust willen, sondern auch gegen die Antriebe der Lust zu wollen. Es ergiebt sich daher aus diesem Bewußtseyn des Gesetzes, daß der Mensch das Vermögen, sich, wider die Foderung der Neigungen, nach der Foderung des Gesetzes zu entschliessen, besitze. — Dies zeigt sich denn auch wieder nach dem Entschlusse in dem Bewußtseyn: denn war dieser dem Gesetze angemessen; so müssen wir uns selbst Beifall geben; wir müssen der freien Handlung einen ganz unbedingten Werth beilegen, welcher sich nicht blos auf den Gegenstand der Handlung bezieht, sondern auch darauf, weil wir dabei selbstthätig gewirkt haben; indem wir auch der Neigung hätten folgen können. Ist der Entschluß dem Gesetze zuwider; so machen wir uns selbst Vorwürfe; wir sind vor uns selbst nichtswürdig, weil wir anders hätten handeln sollen, und können — hier zeigt sich denn auch im Bewußtseyn ein Unterschied zwi-

schen jenen Fällen, wo wir die Handlung auf das Gesetz bezogen haben, und jenen, wo dies nicht geschah. In diesen, wo die Handlung blos nach den Regeln der Klugheit erfolgte, werfen wir uns nur vor, übereilt, und nicht klug genug, aber nicht, böse und nichtswürdig gehandelt zu haben; es thut uns nur leid, daß wir das Ziel unsrer Glückseligkeit verfehlt haben.

§. 58.

Wir konnten uns daher, wider die Antriebe der Neigungen, nach der Foderung des Gesetzes auch dann entschliessen, wenn wir wirklich der Begierde folgten. (§. 57.) Der Wille, oder die Freiheit des Willens ist daher das Vermögen sich entweder nach der Foderung des Gesetzes oder der Begierde zu entschliessen. Sie ist das Vermögen der Person, im eigentlichen Sinne zu wollen, zu wählen, sich selbst zu bestimmen. — Willkühr, im weitern Sinne, ohne freie Wahl, ist nur die mannigfaltige Bestimmbarkeit des Vermögens. (§. 20.) Die wirkliche Bestimmung derselben bei mehreren möglichen Fällen, nach welchen die Begierde sich auf mannigfaltige Art äussert, erfolgt immer nach den subjektiven Gesetzen des Begehrungs-

vermögens, nach dem Naturgesetze der Causalität. (§. 43.)

§. 59.

Der Wille bestimmt sich selbst. (§. 58.) Er kann daher weder durch die Thätigkeit der praktischen Vernunft, die das Gesetz, und die Triebfeder desselben, die Achtung dafür, hervorbringt, noch durch die subjektiven Gefühle der Lust, die Triebfeder des Begehrungsvermögens, bestimmt seyn. Er ist daher in seinem Entschliessen von allem Einflusse, von allem vorherbestimmenden Grunde, sowohl von Seiten der praktischen Vernunft, als der Begierde, unabhängig. Der Wille ist das Vermögen, erster und unbedingter Grund seiner Aeusserungen zu seyn. — Nur das Objekt (der Stoff, Materie) der Handlung muß dem Willen gegeben seyn. Das Objekt der Handlung ist immer ein Objekt des Begehrungsvermögens (§. 54.), welches dadurch ein Objekt des Willens wird, daß es auf die Form der praktischen Vernunft (das Gesetz) bezogen wird. Durch diese Beziehung wird a) die Selbstbestimmung des Willens eine moralische, d. i. für die Form der praktischen Vernunft empfängliche, b) und zugleich eine freie, weil nur dann Wahl möglich ist, wenn das Gemüth von einer doppelten Triebfeder (der Lust,

und des Gesetzes) angetrieben wird. (§. 13. 24.)

§. 60.

Der Wille bestimmt sich selbst. Die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur so fern sie der Wille in seine Maxime aufgenommen hat, d. i. so fern sich der Wille selbst die Regel gegeben hat, nach welcher er handeln will. — Er kann aber sowohl die Triebfeder der Lust als des Gesetzes in seine Maxime aufnehmen: er ist daher selbst formlos, und muß es seyn, um freier Wille zu seyn, denn als solcher muß er den Handlungen entweder die Form des Begehrungsvermögens oder der praktischen Vernunft geben können. (§. 16.)

§. 61.

In dem Willen ist daher zugleich zu disjunktiven Aeusserungen der Grund der Möglichkeit gegeben; der Wille ist ein Vermögen, das zu ganz entgegen gesetzten Wirkungen ein gleiches Verhältniß hat. Ein solches Vermögen ist nach Naturgesetzen, nach welchen alle Begebenheiten in nothwendigem Zusammenhange (der ursachlichen Verknüpfung) stehen, und die Wirkung immer nach einem der Zeit nach vorherge-

henden Grunde erfolgt, unmöglich. — Ein solches Vermögen ist durch den Verstand, dessen Gesetze sich blos auf Erfahrung beziehen, und daher Naturgesetze sind, nicht erkennbar, sondern nur durch Vernunft denkbar. — Die Freiheit ist ein blos durch die Vernunft bestimmtes Vermögen, denn es wird 1) nur aus dem im Bewußtseyn gegebenen Vernunftgesetze geschlossen, 2) die freien Handlungen sind als solche blos durch ihre Beziehung auf die Form der praktischen Vernunft möglich. (§. 59.) — Freie Handlungen, als solche, sind daher blose Ideen — sind, als solche, im Bewußtseyn nicht gegeben, sind kein Gegenstand des innern Sinnes, dessen Form die Zeit ist: sie sind daher keinen Zeitbedingungen unterworfen; sie erfolgen nicht aus dem Willen; es ist kein der Zeit nach vorhergehender Grund da, durch den sie bestimmt würden; sie haben keinen Zeit- sondern blos einen Vernunfturſprung, d. i. es wird blos das Daseyn, und nicht das Geschehen der Wirkung bei denselben betrachtet: sie werden nicht nach dem Verstandesgesetze der Causalität erzeugt: ihr unmittelbarer Grund ist blos in dem Entschliessen des Willens, wovon kein der Zeit nach vorhergehender Grund weder gedacht noch erkannt werden kann, enthalten. Der Wille ist der unbedingte Grund seiner Aeusserungen.

§. 62.

Da wir nur das erklären und begreifen können, wovon wir den bestimmenden Grund anzugeben wissen; so folgt, daß die freie Handlung uns unerklärbar und unerforschlich sey; indem sie etwas Unbedingtes d. i. durch keinen vorhergehenden Grund ihrer Wirklichkeit Bedingtes, und gänzlich unabhängig ist (§. 59.) — Wir müssen es daher vielmehr ganz begreiflich finden, daß die freie Handlung unbegreiflich sey. Nur die Naturwirkung ist begreiflich: die erste Ursache blos denkbar.

§. 63.

Ist es aber nicht ein Vernunftgrundsatz, unter welchem daher auch die freie Handlung steht, daß alles einen hinreichenden Grund habe, durch den, wenn er gegeben ist, es nothwendig bestimmt und gesetzt ist? die freie Handlung, wenn ihr Gegentheil unter denselbigen Umständen eben sowohl möglich ist, müßte ganz gesetzlos, und ganz von ohngefähr erfolgen, wenn sie nicht durch einen Grund, der als ihr vorhergehend, gedacht wird, bestimmt würde. — Diese Schwierigkeit kann blos durch die kritische Philosophie auf eine befriedigende Weise gehoben werden, indem die Auflösung derselben auf der Zergliederung des

Verstandes und Vernunftvermögens beruht. Der Grundsatz des hinreichenden Grundes unter Zeitbedingungen vorgetragen: alles hat einen hinreichenden Grund, worauf es erfolgt, ist ein Grundsatz des Verstandes, und daher blos auf Gegenstände der Erfahrung, auf Erscheinungen, nicht aber auf Gegenstände des Denkens, anwendbar. Stünde die freie Handlung unter demselben, so müßte man in den Begriff derselben ein Merkmal aufnehmen, wodurch sie unmöglich würde. Wird der Satz des zureichenden Grundes, als Vernunftgrundsatz, auf Ideen angewendet; so muß er von allen Zeitbedingungen gereinigt, der Grund darf dann nicht als der Folge vorhergehend, und diese darauf nothwendig gesetzt, vorgestellt werden. Da nun die freien Handlungen Ideen sind (§. 61.); so muß der Grund der Selbstbestimmung dieser nicht als vorhergehend, er kann nur als mit dem freien Vermögen gegeben gedacht werden. Das freie Vermögen ist nämlich das Vermögen, unter denselbigen sub- und objektiven Bedingungen, Grund von diesem oder jenem, vom Handeln oder Unterlassen, zu seyn; es enthält den Grund zu entgegengesetzten Folgen: beide sind vor der Selbstbestimmung auf gleiche Weise möglich; das Vermögen selbst ist daher zu beiden auf gleiche Weise unbestimmt. Wenn es sich nun

auf eine Art äussert; so hebt es die Möglichkeit des andern Theils selbst auf, bestimmt selbst seine Unbestimmtheit, äussert den in ihm enthaltnen Grund der Möglichkeit, so zu handeln, und macht ihn dadurch wirklich. Der Grund der Selbstbestimmung ist daher in ihr selbst, in dem Begriffe ihrer Möglichkeit, enthalten; er ist durch sie selbst gesetzt. Der Grund von Etwas ist das, wodurch Etwas gesetzt wird. Der Grund der freien Handlung ist daher das freie Vermögen selbst. *)

*) Wendet man ein: der Grund der Wirklichkeit sey, nach dieser Erklärung, von dem Grunde der Möglichkeit bei der freien Handlung nicht verschieden, was aber in der Möglichkeit eines Dings gegründet ist, sey absolut nothwendig; so antworte ich: die freie Handlung ist nicht möglich, wenn sie nicht den Grund ihrer Wirklichkeit blos in dem Vermögen hat. Wenn in der Möglichkeit (dem Begriffe) des Vermögens der Grund der Existenz von disjunktiven Wirkungen enthalten ist; so ist eine dadurch bestimmte Handlung eben darum absolut zufällig, und eben darum ist der Grund der Wirklichkeit ein absoluter d. i. von dem Wirklichwerden nicht verschiedner. — Grund und Folge können bei der freien Handlung schlechterdings der Zeit nach nicht unterschieden seyn; sie können als verschieden blos gedacht werden.

§. 64.

Die freie Handlung ist darum, daß sie nicht aus Gründen, die von ihr verschieden, und derselben vorhergehend sind, erfolgt, weder von ohngefähr, indem sie in dem freien Vermögen gegründet ist, noch gesetzlos. Das moralische Gesetz ist das Gesetz der Freiheit: das moralische Gesetz ist der objektive Grund der Möglichkeit der freien Handlung. (§. 59.) — Die Gesetze des Begehrungsvermögens sind in Rücksicht auf den Willen keine Gesetze, nach welchen gehandelt werden soll, sie sind nur veranlassende Ursachen, die subjektive Bedingung, die Materie der freien Handlung. (§. 59.) — Das Gesetz der Freiheit ist aber nicht von der Art, wie die Gesetze des Verstandes oder des Begehrungsvermögens, daß die Handlungen demselben nothwendig entsprechen. Es ist ein Gesetz, das frei befolgt werden soll, aber eben darum auch nicht befolgt werden kann. Das Gesetz, ohne Freiheit, würde dem Menschen einen blos physischen, keinen moralischen Werth geben; das Gesetz würde seine eigne Triebfeder nicht mehr seyn; es müßte den Willen blos vermittelst der Gefühle bestimmen; es hätte keinen unbedingten Werth mehr; es würde der Glückseligkeit untergeordnet, und daher aufhören, den unbedingten Endzweck des Menschen auszumachen. Freiheit, ohne dies

Gesetz, würde sich blos durch die Wahl zwischen mehreren Objekten des Begehrungsvermögens äussern können, wobei es blos darauf ankommen könnte, wie klug, aber nicht, wie gut man handle.

§. 65.

Wenn wir uns schon nicht der ursprünglichen Aeusserung des Willens, des Entschliessens, des Selbstbestimmens, bewußt sind (§. 61.); so ist doch die Wirkung davon, der gefaßte Entschluß, das Bestimmtseyn, das Wollen ein Gegenstand des innern Sinnes; so, wie die dieser Wirkung vorhergehenden Gemüth zustände es sind Es äussert sich daher hier nothwendig die Verstandesoperation, die freie Handlung, nach dem Gesetze der ursachlichen Verknüpfung, auf den unmittelbar vorhergehenden Gemüthszustand zu beziehen, und auf solche Art, die freie Handlung, so, wie jede andere Naturwirkung, aus einem bestimmenden Grunde abzuleiten. Die freie Wirkung ist aber nicht als freie, sondern blos als Wirkung ein Gegenstand des Bewußtseyns, und daher blos in so fern sie als Gegenstand dem innern Sinne gegeben, also, in so fern sie Erscheinung ist, dem Verstandesgesetze der Causalität unterworfen, und in so fern, als Erscheinung nämlich, (nach ihrem empirischen,

sensiblen Charakter) nothwendig. (§. 11.) Da aber die freie Selbstbestimmung, als solche, nicht erscheint, da sie von dem höhern Vernunftprincip, welches das Substrat der Erscheinungen denkt, und die Objekte der Ideen über die Erscheinungen und deren Gesetze erhebt, beurtheilt, und als freie anerkannt wird, so ist sie (nach ihrem intelligiblen Vernunftcharakter) nicht nothwendig. — Auf dieselbe Weise ist der Mensch, als freies Wesen, ein Vernunftwesen, hat einen intelligiblen Charakter; nach seinen übrigen Körper- und Geisteskräften aber betrachtet, ist er ein Naturwesen, hat einen empirischen Charakter. (§. 13.) *)

§. 66.

Wenn schon die Modifikationen unserer Gemüthskräfte durch den innern Sinn angeschaut werden; so ist doch die freie Handlung, als Aeusserung der absoluten Selbstthätigkeit

*) Es mußten daher alle Versuche der Philosophen, den freien Akt zu erklären, nothwendig mißlingen, indem alle Erklärungen blos die erscheinende Wirkung, nicht aber die blos denkbare Beschaffenheit der freien Handlung betreffen konnten.

des Willens, kein Gegenstand desselben; denn 1) was empfunden werden soll, muß dem innern Sinn als etwas gegeben seyn; wenn es ihm aber gegeben ist; so ist es schon da, es ist schon das Bestimmtseyn der Freiheit, die Wirkung, nicht das Selbstbestimmen. 2) Das Absolute, das Unbedingte kann eben so wenig, als das Allgemeine und Abstrakte gegeben seyn; es kann blos durch eine Idee gedacht werden. Was aber dem Bewußtseyn gegeben ist, ist blos bedingt und durchaus bestimmt; das absolute Selbstbestimmen ist daher nicht empfindbar. 3) Da die Form des innern Sinns die Zeit ist, so müßte das Selbstbestimmen vorgestellt werden als etwas Erfolgendes, dem Etwas als Grund vorhergeht; und so würde es aufhören, das absolute Selbstbestimmen zu seyn.

Hieraus folgt, daß nichts, was zur freien Handlung als Beschaffenheit oder als Grund gehört, ein Gegenstand des Bewußtseyns sey. Z. B. Das Aufnehmen des Gesetzes und der Triebfeder desselben in die Maxime (wodurch die Moralität der Handlung bestimmt wird), der subjektive Grund der Aufnehmung des Guten oder des Bösen in die Maxime (die gute oder böse Gesinnung), das Zusam-

menstimmen der freien Handlungen mit der Triebfeder des Gesetzes (Tugend). *)

§. 67.

Hieraus läßt sich der wesentliche Unterschied zwischen dem empirischen und intelligiblen Charakter der freien Handlung deutlicher einsehen. (§. 65.) Das Verhältniß des Selbstbestimmens zum Gesetze macht den intelligiblen, das Verhältniß des Bestimmtseyns

---

*) Kant schreibt hierüber S. 36: „Wenn die Wirkung auf eine Ursache, die mit ihr nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, bezogen wird, wie dies mit dem moralisch Bösen der Fall ist; so wird die Bestimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit, sondern blos in der Vernunftvorstellung, verbunden gedacht, und kann nicht als von einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geschehen muß, wenn die böse Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Natursache bezogen wird. Von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, so fern sie als zufällig betrachtet wird, weil diese den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher (so wie der Bestimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt) lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden muß.“

zum Gesetze den empirischen Charakter aus. Nach dem letztern sind die freien Handlungen den Zeitbedingungen unterworfen, sie hängen mit einem vorhergehenden Gemüthszustande, als Ursache, nothwendig zusammen, sie fangen an, hören auf, folgen auf einander, die guten wechseln mit bösen ab; sie machen eine Zahl aus; sie bilden, nach der grössern Summe der guten oder bösen Handlungen, den guten oder bösen Charakter des Menschen; die Tugend wird, als Fertigkeit, durch öfters wiederholte gute Handlungen nach und nach erworben; das moralisch Böse wird nach und nach zum Laster, und es wird durch entgegengesetzte gute Handlungen nach und nach wieder aus dem Gemüthe getilgt.

Nach dem intelligiblen Charakter stehen die freien Handlungen nicht unter Zeitverhältnissen. Sie fangen nicht an, und erfolgen nicht; der Grund ihres Daseyns wird blos gedacht; die guten und bösen Handlungen wechseln nicht mit einander im Gemüthe, wie die Gefühle von Schmerz, und Vergnügen. Der Grund der guten Handlungen ist die zur obersten Maxime aufgenommene Triebfeder des Gesetzes, die gute Gesinnung; der Grund des Bösen ist die frei ergriffene oberste Maxime, nach Lust zu handeln, die böse Gesinnung. Die

gute und böse Gesinnung macht den guten oder bösen Charakter des Menschen aus. Die gute Gesinnung ist mit der bösen schlechterdings unverträglich. Jede bezieht sich auf die ganze Denkungs- und Handlungsart des Menschen, und jene gründet die Tugend, diese das Laster, ohne daß man die Grösse von beiden nach einer grössern Summe von guten oder bösen Handlungen, oder nach einer allmählig erworbenen Fertigkeit bestimmen dürfte.

§. 68.

Die Freiheit ist nicht nur ein von den Naturgesetzen, von allen äussern Einflüssen, von bestimmenden Gründen unabhängiges Vermögen, sondern auch ein solches, welches in der Sinnenwelt Begebenheiten bestimmen, auf diese Weise den Naturlauf verändern, und erste Ursache von Veränderungen in der Sinnenwelt seyn kann. Die Freiheit äussert sich zwar zunächst durch das Aufnehmen der Triebfeder in die Maxime; aber, da von dieser ersten Selbstbestimmung bis zur erscheinenden That noch manches Hinderniß beseitigt, noch die Gemüths- und Körperkräfte, nach einer dem Entschlusse des Willens gemäsen Richtung, in Bewegung gesetzt werden müssen; so folgt, daß die Freiheit zugleich das Vermögen sey, auf die Ge-

müths- und Körperkräfte, und vermittelst derselben auf die Sinnenwelt zu wirken. *)

§. 69.

Ist Freiheit das Vermögen, Ursache oder vielmehr Grund der Naturerscheinungen zu seyn; so müssen wir auf die Sinnenwelt wirken, dort das Bestimmtseyn unsers Willens als Folge des Selbstbestimmens desselben zum Bewußtseyn bringen, und zugleich den Kräften des Gemüths eine der Selbstbestimmung angemessene Richtung geben können. — Können aber blos denkbare Kräfte der Grund von erscheinenden Wirkungen? kann das blos intelligible Selbstbestimmen der Grund des empirischen Bestimmtseyns? kann das Substrat der Erscheinung der Grund derselben, das Noumenon Grund des Phänomenon seyn? Wir können diesen Grund, der ausser der möglichen Erfahrung liegt, und

*) Der Mensch bestimmt Begebenheiten in der Sinnenwelt, ohne von dieser bestimmt zu werden. Die Sinnenwelt ist von ihm abhängig, und er, vermöge seiner moralischen Natur von ihr unabhängig. Er kann dieselbe zu seinem Vernunftzwecke gebrauchen, allen Unfällen, vermöge seiner Vernunft, Trotz bieten, und sie zum Bewußtseyn seiner eignen Erhabenheit benutzen.

blos denkbar ist, freilich an sich nicht erkennen, aber wir müssen ihn doch, wenn Freiheit ein wirkliches, obgleich blos denkbares, Vermögen ist Wirkungen, in der Sinnenwelt zu erzeugen (§. 68.), als wirklich annehmen. *)

§. 70.

Das unbedingt gebietende Gesetz soll durch ein unbedingtes Vermögen in dem Menschen

---

*) Ein Rezensent in der allg. Lit. Zeit. von Jena Nro. 303. vom Jahr 1793. macht dagegen folgende Einwürfe, die ich hier um so lieber anführe, weil sie dazu dienen, den Begriff von einem übersinnlichen Vermögen näher zu bestimmen.

a) „Es ist zu unterscheiden zwischen dem Bestimmen als freier Handlung des intelligiblen Ich, und dem Bestimmtseyn als erscheinendem Zustand des empirischen Ich. Die Aeusserung der absoluten Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes erscheint in einer Thatsache. Die von dieser zu unterscheidende Aeusserung der absoluten Selbstthätigkeit im Bestimmen des Willens erscheint nicht, und kann nicht erscheinen; sie wird blos als Postulat des dem Bewußtseyn gegebenen Sittengesetzes angenommen. Die Neigung, als Bestimmtseyn des Begehrungsvermögens, erscheint, aber nicht das Erheben derselben zum wirklichen Wollen. Der Wille in der Erscheinung ist nie bestimmend, sondern immer bestimmt. Die Bestimmung ist schon geschehen. Wäre sie nicht geschehen, so erschien er nicht als Wille sondern als Neigung. Die scheinbare Empfindung des Selbstbestimmens ist keine Empfindung,

befolgt werden. Der Mensch ist daher in einer doppelten Rücksicht etwas **Unbedingtes,**

---

sondern eine unvermerkte Folgerung aus der Nichtempfindung der bestimmenden Kraft. In so fern der Wille sich **selbst bestimmend** ist, ist er gar kein Sinnen; sondern ein übersinnliches Vermögen. Nur das Bestimmtseyn des Willens erscheint. Und nun entsteht die Frage: ist jenes für die Möglichkeit der Zurechnung als Vernunftpostulat anzunehmende Selbstbestimmen zu einer gewissen Befriedigung oder Nichtbefriedigung, Ursache der Erscheinung des Bestimmtseyns zu derselben Befriedigung oder Nichtbefriedigung? Beantwortet man diese Frage mit Ja, so zieht man ein Intelligibles in die Reihe der **Naturursachen** herab, und verleitet dadurch, es auch in die Reihe der **Naturwirkungen** zu versetzen, ein Intelligibles anzunehmen, das kein Intelligibles sey." — Allein diese Besorgniß verschwindet, wenn man bedenkt, daß die Wirkung erscheinen, und im Bewußtseyn gegeben seyn könne, ohne daß die Kraft, der Grund davon erscheine. Dies ist sogar der Fall bei allen **Naturwirkungen**, daß diese erscheinen, die Kräfte dazu aber (die Substrate, Substanzen) blos gedacht werden können; und doch sind diese der **blos denkbare Realgrund** der erscheinenden Wirkungen. — „Die Ursache, schreibt Hr. **Kant** S. 192., der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt ist uns unbekannt, dermasen, daß man noch dazu einsehen kann, sie könne von uns nie erkannt werden, weil schon der Begriff von ihr eine erste

nämlich in Rücksicht des moralischen Gesetzes, und der Freiheit. Dadurch, daß beides zusam-

---

und unbedingt ihr selbst beiwohnende Bewegungskraft voraussetzt." — Man müßte daher entweder überhaupt läugnen, daß den erscheinenden Wirkungen eine Kraft (als Noumenon) zum Grunde liege, oder bei dem übersinnlichen Vermögen der Freiheit keine Ausnahme machen. Freie Kraft und Naturkraft kommen darinn überein, daß das Gesetz von beiden bekannt ist: der Unterschied zwischen feiner Wirkung und Naturwirkung besteht blos darinn, daß 1) diese nach dem empirischen Gesetze der Naturkraft nothwendig, diese aber nach einem subjektiven Gesetze des Gemüths nicht nothwendig erfolgt, und daher dem objektiven Gesetze (der praktischen Vernunft) nicht nothwendig gemäs ist; 2) daß die Naturwirkung, sobald sie aus der Kraft hervorgegangen ist, unmittelbar erscheint, die Aeusserung der Freiheit aber, wie fern sie aus dem intelligiblen Vermögen unmittelbar entspringt, (das Selbstbestimmen), selbst nur intelligibel ist, und dann blos, wenn sie als Wirkung da ist, dem Bewußtseyn als Erscheinung gegeben wird. Die Ursache hievon ist diese, weil es erkennbare Naturkräfte giebt (vis phænomenon), mit welchen der Verstand die Wirkungen unmittelbar verknüpft; aber die freie Kraft, als unbedingte, absolute Kraft auf keine Weise erscheinen, und so auch die unmittelbare Aeusserung derselben, als absolute, unabhängige Aeusserung, blos denkbar seyn kann. Dies ändert aber an dem Verhält-

menstimmt, Freiheit mit dem Gesetze, erhält die Person eine unbedingte Würde. Durch je-

---

nisse der übersinnlichen freien Kraft zu der erscheinenden Wirkung nichts; man zieht, wenn man erscheinende Wirkungen blos intelligibler Ursachen annimmt, kein Intelligibles in die Reihe der Naturursachen herab, in welcher das Intelligible, als in der Zeit vorhergehend, erscheinen müßte; sondern man denkt sich das Intelligible durch Vernunft als den Realgrund der erscheinenden Wirkungen. Die Vernunft, als höheres Vermögen, berichtiget die Funktion des Verstandes, der die Ursache der Erscheinung in einer vorhergehenden Erscheinung sucht, indem sie einen blos intelligiblen Grund davon aufstellt.

b) „Für das Bestimmtseyn als Erscheinung muß nach dem Gesetze der Naturcausalität ein wirklicher Realgrund in einer vorhergegangenen Erscheinung angenommen werden. Daß aber das Bestimmtseyn durch die Causalität der Natur, und das Bestimmen durch Freiheit übereinstimme, welches zum Behuf einer moralischen Weltordnung gleichfalls anzunehmen ist; davon läßt sich der Grund weder in der Natur, welche keine Causalität auf die Freiheit, noch in der Freiheit, welche keine Causalität in der Natur hat, sondern nur in einem höhern Gesetze, welches beide unter sich fasse und vereinige, annehmen — gleichsam in einer vorherbestimmten Harmonie der Bestimmungen durch Freiheit mit jenen durch's Naturgesetz." — Für das Bestimmtseyn als Erscheinung muß zwar nach dem Ge-

des von beiden, sowohl durch das Vernunftgesetz (§. 53.), als durch die Freiheit (§. 59.)

---

setze der Naturcausalität ein wirklicher, aber doch *blos erscheinender*, Realgrund in einer vorhergehenden Erscheinung angenommen werden, aber blos nach der Funktion des Verstandes, welcher blose Erscheinungen verknüpft, aber eben darum nicht zureicht, die *letzten* Realgründe der Erscheinungen zu erkennen, oder diese mit jenen zu verknüpfen. Wir können die Verstandesgesetze, nicht einmal bei Naturursachen, dazu anwenden, um die erscheinende Wirkung auf die nicht erscheinende Kraft (substantia noumenon) zu beziehen, sondern blos dazu, um die Wirkung mit der erscheinenden Kraft (substantia phænomenon) zu verknüpfen. Wir wissen überhaupt nichts von dem *Ding an sich*, das den Naturerscheinungen zum Grunde liegt, wir erkennen also auch nichts von dem Realgrunde der Naturwirkungen, der als in dem übersinnlichen Ding an sich enthalten, gedacht werden muß. Wir sind daher durch die Verstandesgesetze, welche sich blos auf Erscheinungen beziehen, und auf blos denkbare Kraftäusserungen gar nicht anwendbar sind, viel weniger berechtigt oder gedrungen, einen *wirklichen* Realgrund der freien Handlung in den Erscheinungen anzunehmen. Es ist blos die höhere Verrichtung der Vernunft, die übersinnliche, freie Handlung zu beurtheilen. Die Vernunft erkennt aber in der Erscheinung keinen Realgrund für die freie Handlung, sondern denkt denselben als absoluten Grund (§. 61.) Wir schliessen die Freiheit aus dem Ge-

ist der Mensch Zweck an sich. Sein unbedingtes Vermögen zu handeln, darf und soll durch

---

setze derselben, und da wir einmal berechtiget sind, sie für ein reales Vermögen zu halten, so beziehen wir die erscheinenden Wirkungen durch die Vernunft auf die nicht erscheinende Kraft.

c) „Daß dies Kant's wahre Meinung sey, scheint daraus zu erhellen, daß er zwischen einem empirischen und einem intelligiblen Charakter des Menschen unterscheidet; daß er behauptet, niemand könne den wahren Grad seiner eignen Moralität, als welcher sich auf seinen unerkennbaren intelligiblen Charakter gründet, wissen; (beide Behauptungen fliesen unmittelbar aus der Beschaffenheit der Freiheit (§. 65. 66.), ohne daß man darum genöthigt sey, zur Hypothese einer vorher bestimmten Harmonie seine Zuflucht zu nehmen); daß er die Zweckmäsigkeit als Princip der beide Gesetzgebungen verknüpfenden reflectirenden Urtheilskraft aufstellt, als welche Zweckmäsigkeit sich nur durch eine höhere dritte Gesetzgebung als möglich denken läßt. (Diese Zweckmäsigkeit setzt zu ihrer Möglichkeit nicht eine dritte Gesetzgebung, sondern einen die Natur- und Vernunftzwecke des Menschen vereinigenden, und durch ein höheres Wesen zu realisirenden Endzweck voraus.) Vorzüglich aber scheint eben dieses in seiner Schrift vom radicalen Bösen, aus seinem Beweise für die Annehmbarkeit eines absolut freien Willens, aus der Nothwendigkeit der Zurechnung, und aus seinem Berufen auf einen unerforschlichen höhern Bei-

nichts Bedingtes, durch keine äussern Einflüsse, durch keinen Zwang, durch keine empirischen

---

stand (der nicht etwa unsern intelligiblen blos durch absolute Selbstthätigkeit zu bestimmenden Charakter statt unsrer bestimme, sondern unsern erscheinenden, empirischen mit jenem übereinstimmend mache, welches nur kraft jener höhern Gesetzgebung geschehen kann) hervorzugehen." — Daß alle diese Gründe das nicht beweisen, was sie beweisen sollen, dies wird sich aus dieser Schrift an mehreren Stellen ergeben. Ich konnte eine solche Idee in den Kantischen Schriften nirgends finden. Ich glaube vielmehr das Gegentheil in folgender Stelle (S. 278. wo von dem höhern Beistande, worauf sich der Rezensent beruft, die Rede ist), gefunden zu haben.

„Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserm moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen, und selbst zu unserer, nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun, ist transcendent und eine blosse Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. — Aber selbst als Idee, in blos praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sie sehr gewagt, und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern den bestmöglichen Gebrauch unsrer eignen Kräfte geschehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon (daß beides neben einander statt finde) läßt sich doch eben auch nicht be-

Vorstellungen, sondern blos durch das Gesetz bestimmt werden. Wenn das blos Bedingte den

---

weisen, weil die Freiheit selbst, obgleich sie nichts Uebernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Uebernatürliche, welches man zum Ersatz der selbstthätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte. — Da wir aber von der Freiheit doch wenigstens die *Gesetze*, nach welchen sie bestimmt werden soll (die moralischen) kennen; von einem übernatürlichen Beistande aber, ob eine gewisse in uns wahrgenommene moralische Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen, und unter welchen Bedingungen sie zu erwarten sey, nicht das Mindeste erkennen können, so werden wir ausser der allgemeinen Voraussetzung, daß, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir iene (d. i. unsre eignen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieser Idee *weiter gar keinen Gebrauch machen* können: weder wie wir (noch über die stetige Bestrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir bestimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben.“ — *Kant* betrachtet hier, und in andern Stellen, den übernatürlichen Beistand nach seinem möglichen Einflusse auf den Gebrauch der Freiheit, und nicht nach seiner Tauglichkeit, den empirischen Charakter der Freiheit mit dem intelligiblen zu vereinbaren; wie der Hr. Rezensent meint.

Willen bestimmt, oder wenn der Mensch durch Gewalt zum Handeln bestimmt wird, so betrachtet er sich selbst, oder wird von Andern nicht mehr als Zweck an sich behandelt, sondern entweder von sich selbst oder von Andern zum blosen Mittel herabgewürdigt.

Fünfter Abschnitt.

Ursprung des moralisch Bösen.

§. 71.

Da der Mensch blos dadurch seine moralische Bildung erhält, wenn bei demselben der gute Gebrauch der Freiheit befördert, und der Mißbrauch gehindert wird; so verdient der Ursprung des Bösen im Menschen eine besondre Untersuchung, und, wofern es sich mit der Anlage zum Bösen nicht so verhalten sollte, wie mit der Anlage zum Guten, auch eine besondre Deduktion; woraus sich denn ergeben muß, wie entweder die Quelle des Bösen im Menschen verstopft, oder wie die Wiederherstellung des Guten bei ihm zu Stande gebracht werden müsse; ob derselbe als ein Gesunder (der moralischen Anlage nach), oder als ein Kränklicher zu behandeln sey. Es sind hier die Fragen zu erörtern: 1) wie das moralisch Böse im Menschen überhaupt? 2) woher das besondre Phänomen des Gebrauchs seiner Freiheit, der Hang zum Bösen entstehe, und wie sich derselbe zum mo-

ralischen Gesetze sowohl als zur Freiheit verhalte? *)

---

*) Um den Ursprung des moralisch Bösen zu erklären, wurden von den Philosophen verschiedne Hypothesen aufgestellt. Man leitete dasselbe entweder von einem bösen Princip, das ausser dem Menschen befindlich seyn sollte ab, (Manichäismus), oder ließ es in der Zeitreihe der Naturbegebenheiten nothwendig erfolgen (Prädeterminismus.) Nach beiden Hypothesen ist dasselbe nicht frei, folglich nicht moralisch. Nur wäre nach der letztern Meinung Gott, nach der erstern aber ein von Gott unabhängiges, und mit ihm im Streit befangenes böses Princip der Urheber desselben. Nach einer dritten, und allein wahren, Meinung ist der Ursprung des moralisch Bösen in der Freiheit zu finden. Hier äussern sich nun theils teleologische, theils metaphysische Schwierigkeiten: die erstern betreffen die Frage: Warum Gott das moralisch Böse zulasse? oder warum er dem Menschen eine so mangelhafte, so bösartige Freiheit gegeben habe, woraus so vieles Uebel und ein unübersehbares Elend des bei weitem grösten Theils der Menschen erfolgt? Die andern betreffen den Begriff von Freiheit. Die erstere Frage gehört hieher nicht; aber die andre muß hier erörtert werden.

Ich muß gestehen, daß ich mit den von Hrn. Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft gegebenen Erörterungen von Freiheit den

§. 72.

Das moralisch Böse ist überhaupt blos durch Freiheit möglich. Eine

---

Ursprung des moralisch Bösen nicht vereinbaren konnte. Kant hat dort den — bis daher unentschiedenen, und nach den bisherigen schwankenden Entwicklungen des Begriffs von Causalität nicht zu entscheidenden Streit der Deterministen und Indeterministen auf seine eignen Grundsätze, nach welchen er allein entschieden werden kann, zurückgebracht; indem er den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aus Verstandesgesetzen, die sich blos auf Erfahrung beziehen, ableitete, und daher auch die freien Handlungen, als Erfahrungsgegenstände, für nothwendig erklärte, dabei aber zeigte, daß die freien Handlungen als solche, keine Gegenstände der Erfahrung seyen. Hieraus ließ sich nun die Möglichkeit eines Vermögens, das von allen empirischen Bedingungen unabhängig ist, die Möglichkeit einer freien Handlung denken. 2) Hr. Kant stellte dort den einzig richtigen Beweis von dem Daseyn der Freiheit aus dem Bewußtseyn des moralischen Gesetzes auf. Aber eben hieraus schien nur die Freiheit zum moralisch Guten, nur das Vermögen, sich wider die Foderung der Neigungen nach der Triebfeder des Gesetzes zu bestimmen, zu folgen. Denn, wenn dies Vermögen blos aus dem von der praktischen Vernunft aufgestellten Gesetze geschlossen werden kann; wenn das moralische Gesetz das Gesetz für die Freiheit ist, dies moralische Gesetz sich aber nothwendig blos auf das moralisch Gute, auf den guten Gebrauch der Freiheit bezieht; so schien

Handlung ist dadurch, daß sie dem Sittengesetze widerstreitet, nicht schon moralisch böse (§. 46.); sie wird es blos dadurch, daß sie aus der Triebfeder der Lust hervorgeht, da sie doch, nach geschehener Beziehung derselben auf das Gesetz, der Triebfeder desselben gemäs hätte erfolgen sollen. (§. 58. 59. 60.) Gesetzwidrige Handlungen, wenn sie nicht auf die Triebfeder des Gesetzes bezogen werden, wenn das Gesetz nicht erkannt wird, wenn der Widerstreit derselben gegen die Triebfeder des Gesetzes nicht eingesehen wird, sind gar nicht moralisch, daher auch nicht moralisch böse; sie erfolgen blos nach der

---

auch blos Freiheit zum Guten dadurch gegründet zu seyn. Ferner, da die Freiheit als ein von allen empirischen Einflüssen, von allen Antrieben der Sinnlichkeit ganz unabhängiges und dadurch unbestimmbares Vermögen vorgestellt wurde, so schien es, für die Freiheit zum Bösen kein Gesetz und keine Triebfeder zu geben, mithin Freiheit zum Bösen nicht möglich, aber eben darum auch keine wahre Freiheit zu seyn. Es muß nun aber, nach den von Hrn. Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft gegebenen Erörterungen, der Begriff von Freiheit als einem Vermögen (nicht der praktischen Vernunft, sondern der Person, oder der Willkühr, als Beschaffenheit der Person) das Gute oder das Böse zu wollen, festgesetzt werden.

Triebfeder der Lust, und können nicht anders erfolgen, weil hier keine Freiheit statt hat (§. 59.), kein Wählen, kein Aufnehmen der Triebfeder der Lust vor jener des Gesetzes.

§. 73.

Die Triebfeder des Gesetzes muß die oberste und ausschliessende Maxime des Willens bei allen seinen Handlungen ausmachen, d. i. alle willkührlichen Handlungen (bei welchen Beziehung auf das Gesetz statt hat) sollen ganz allein aus der Triebfeder, weil sie gesetzmäsig sind, hervorgehen. Die Achtung fürs Gesetz ist die einzig gültige Triebfeder des Willens. (§. 45.) — Diese Triebfeder kündigt sich auch in dem Bewußtseyn als für sich allein hinreichend an, indem das Gesetz absolut (ohne Rücksicht auf die Triebfeder der Lust) gebietet, und absolut (mit Ausschliessung aller Triebfeder der Lust) verbietet. Durch Beimischung einer andern Triebfeder würde die Maxime unlauter; sie wäre nicht die alleinige; es würde ihre unbedingte Güte und Würde herabgesetzt, und als nicht hinreichend angesehen — durch Vorziehung einer andern Triebfeder hätte keine unbedingte Achtung fürs Gesetz statt; man würde dasselbe um der Lust willen beobachten; diese Beobachtung (bei

blos gesetzmäsigen Handlungen) wäre daher, wie ihre Triebfeder, blos zufällig, nicht dem absolut gebietenden und objektiv nothwendigen Gesetze angemessen. Da nun der Wille durch keine Triebfeder bestimmt wird, als in so fern er sie in seine Maxime aufgenommen hat (§. 60.); so muß die Triebfeder des Gesetzes die oberste und ausschliessende Maxime aller freien Handlungen ausmachen.

§. 74.

Aus diesem Hauptsatze werden folgende abgeleitet:

I. Es giebt keine gleichgültigen (d. i. solche, die weder moralisch gut noch böse sind) freien Handlungen. Bei allen willkührlichen Handlungen werden die Gegenstände des Begehrens, als Materie der freien Handlung, auf die Triebfeder des Gesetzes bezogen (§. 59.), und daher wird bei dem Entschliessen des Willens entweder die Triebfeder der Lust vor die Triebfeder des Gesetzes, oder diese vor jener in die Maxime aufgenommen; wodurch nothwendig die Maxime, die der Wille befolgt, gut oder böse ist. (§. 59.) *) — Unwillkührliche Hand-

*) Kant, S. 10. „Das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft, Triebfeder; und wer

lungen, die blos nach den Gesetzen des Begehrungsvermögens verrichtet werden, sind, weil sie auf die Triebfeder des Gesetzes nicht bezogen sind, weder moralisch gut noch böse; sie haben gar keinen moralischen, sondern blos physischen Werth, der nach ihrem Verhältnisse zur Beförderung der Glückseligkeit geschätzt wird.

§. 75.

II. Die moralische Güte oder Bosheit der Maxime besteht nicht in der Materie, sondern in der Form der auf einander bezogenen Triebfedern, oder: nicht in dem objektiven Unterschiede der Maximen an sich, sondern darinn besteht das moralisch Gute oder Böse, daß die Trieb-

---

es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkühr, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt; so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkühr Einfluß haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist); so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse.)"

feder des Gesetzes der Triebfeder der Neigung, oder diese jener frei vorgezogen wird. Die natürlichen Neigungen sind, an sich betrachtet, unverwerflich. (§. 41) *) Denselben gemäs handeln ist an sich (bei allen unfreien Handlungen) nicht bös; es wird nur alsdann bös, wenn die Triebfeder der Lust auf die Triebfeder des Gesetzes bezogen wird, und man sich bewußt ist, daß die Triebfeder der Neigung neben jener des Gesetzes nicht bestehen könne, sondern Eins dem Andern, als seiner obersten Bedingung, untergeordnet werden müsse. Daher ist die Maxime dadurch sittlich gut, daß man blos die Triebfeder des Gesetzes in dieselbe aufnimmt, und sie, mit Ausschliessung der Triebfeder der Neigung, zur alleinigen und obersten macht. Die Maxime wird dadurch sittlich böse, wenn man sich bewußt ist, daß das absolut nothwendig und unbedingt gute Gesetz um seiner selbst willen gebiete, und jede Triebfeder der

*) Kant, S. 63. „Die Neigungen erschweren nur die Ausführung der entgegen gesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darinn; daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Uebertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt, sie mögen gute oder böse seyn."

Lust schlechterdings ausschliesse, und daher die Aufnahme derselben in die Maxime verbiete; wenn man nun doch noch die Triebfeder der Neigung in die Maxime aufnimmt; so wird diese böse; denn es wird die sittliche Ordnung verkehrt, das unbedingt Gute wird dem blos bedingt Guten untergeordnet, die Achtung für das Gesetz der Lust nachgesetzt. Daher besteht das moralisch Gute oder Böse der Maxime blos in der Unterordnung (der Form) der auf einander bezogenen Triebfedern.

§. 76.

III. Das freie Wesen handelt nur nach einer obersten, und daher allgemeinen Maxime. Denn da die beiden Triebfedern, der Lust und des Gesetzes, nothwendig einander ausschliessen; so kann nur eine davon zu oberst in die Maxime aufgenommen werden; aber eben darum wird diese nun einmal angenommene Maxime, weil sie die oberste Regel zu handeln ist, die höchste Bedingung aller zu nehmenden Maximen; sie ist daher allgemein; sie geht auf den ganzen Gebrauch der Freiheit, so lange nämlich, als die Unterordnung der Triebfedern nicht wieder, durch eine Aenderung der Denkungsart, verändert wird. — Es ist nämlich der Widerstreit der Maximen nicht

Widerstreit zwischen Objekte und Objekte einzelner Handlungen; (denn das Objekt der Handlung ist bei blos gesetzmäsigen Handlungen dasselbe, wie bei den moralisch guten), auch nicht Widerstreit zwischen den Triebfedern (denn das Gefühl der Achtung fürs Gesetz ist, wie das Gefühl der Lust, vor dem freien Entschliessen weder moralisch gut noch bös); sondern es ist Widerstreit der diesen Triebfedern gemäs frei zu befolgenden Regeln zu handeln; es ist Widerstreit eines objektiven Endzwecks gegen einen subjektiven (§. 17.), eines objektiv nothwendigen Princips (des Gesetzes) gegen ein subjektiv nothwendiges (der Selbstliebe); eines unbedingten gegen ein blos bedingtes; welcher Widerstreit durch die freie Aufnahme des einen in die Maxime gehoben, und dadurch entweder die Triebfeder des Gesetzes als höchstes und ausschliessendes Princip der Handlungen frei anerkannt, oder die Triebfeder der Lust zum Princip der Handlungen gemacht, und dadurch der Wille in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in die Maxime aufzunehmen, verstimmt wird.

§. 77.

IV. Die frei angenommene Maxime gründet die Gesinnung, den subjektiven Grund der Annehmung der Maximen, welche, wenn die

Triebfeder des Gesetzes die oberste Maxime ausmacht, die gute; wenn aber die Triebfeder der Lust als erste herrscht, die böse Gesinnung heißt. Die Gesinnung kann nur eine einzige seyn; d. i. entweder eine gute oder böse, so, wie die oberste Maxime nur eine einzige seyn kann; und geht auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. (§. 76.)

§. 78.

V. Der sittliche Charakter des Menschen kann nicht zum Theil gut, zum Theil böse seyn, sondern er ist entweder ganz gut oder ganz bös. Der sittliche Charakter wird nach der Gesinnung des Menschen, diese aber nach der obersten Maxime der freien Handlungen bestimmt. Da nun die Gesinnung nothwendig nur eine, entweder gute oder böse ist, so ist es auch der Charakter des Menschen. „Der Mensch (Kant S. 11.) kann nicht in einigen Stücken sittlich gut, in andern zugleich böse seyn. Denn ist er in einem gut; so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stück zugleich böse seyn; so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime all-

gemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime seyn: welches sich widerspricht." *)

---

*) Man kann hier einwenden: Der wider die Triebfeder des Gesetzes im einzelnen Falle handelnde Mensch macht sich darum das Böse nicht zur Maxime (zur allgemeinen Regel); er handelt nicht bös, um bös zu handeln, sondern, weil er sich jetzt nach Lust bestimmt; er giebt darum die Achtung fürs Gesetz nicht auf; sondern er unterliegt nur der Stärke der Lust, mit dem möglichen Vorsatze, in andern Fällen nach dem Gesetze zu handeln; er betrachtet sich vielmehr bei seiner Schwäche selbst für nichtswürdig, er schätzt die Tugend bei Andern; wenn er sie in seinen Handlungen schon selbst nicht befolgt. Der subjektive Grund des moralisch Bösen ist daher nicht Verachtung des Gesetzes, sondern stärkeres Anziehen der Lust, undeutliche Erkenntniß des Gesetzes, schwächeres Bewußtseyn der Triebfeder desselben, unversuchte Kraft zum Guten, Mangel an Einsicht des Verhältnisses der Tugend zur Glückseligkeit, oder an richtigen Religionsbegriffen. Zudem, wenn die Gesinnung, durch eine freie Handlung gegründet, nur eine einzige seyn kann, und auf den ganzen Gebrauch der Freiheit geht; so würde folgen, daß eine freie Handlung schon Tugend oder Laster gründe, daß der gut Handelnde nie wieder böse, und der bös Handelnde nie wieder gut handeln werde; daß der Sünder keine einzelne moralisch gute Handlung verrichten könne; daß es keinen Unterschied zwischen gröbern und geringern Sünden gebe. — Diese Einwendung wird durch die Unterscheidung des intelligiblen und des empirischen Charakters der Frei-

§. 79.

VI. Die formale Güte oder Bosheit der freien Handlungen ist bei verschiednen Handlungen nicht verschieden, sondern bei allen dieselbige. Die formale Güte oder Bosheit der freien

---

heit aufgelöset. (§. 67.) Vor dem Richterstuhl der Vernunft gilt keine Entschuldigung der bösen That aus subjektiven Gründen, weil die Vernunft ihre Triebfeder, als für sich allein und allgemein hinreichend, ankündigt. Die Gesinnung ist nur eine einzige (§. 77.), und so lange sie die böse ist, ist der Mensch aller moralisch guten Handlungen unfähig, und seine einzelnen Handlungen können zwar bei der Triebfeder der Lust gesetzmäsig, aber nicht moralisch gut seyn. Die böse Gesinnung soll aber und kann in eine gute umgeändert werden. „Aus der Einheit (Kant, S. 35.) der obersten Maxime, bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, läßt sich einsehen: warum der reinen intellektuellen Beurtheilung des Menschen der Grundsatz der Ausschliessung des Mittleren zwischen gut und böse zum Grunde liegen müsse: indessen daß der empirischen Beurtheilung aus sensibeler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, anderseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu seyn. Aber die letztere ist nur die Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung; und der ersteren im Endurtheile unterworfen.“

Handlung wird durch die Form der auf einander bezogenen Triebfedern bestimmt. (§. 75.) Da nun diese Form, wegen der Einheit der Triebfeder, bei allen guten, und bei allen bösen Handlungen dieselbe ist, so ist es auch die formale Güte oder Bosheit. — So ist auch die moralische Bosheit aller bösen Handlungen nach der rationalen Schätzung derselben, gleich. Denn bei der rationalen Schätzung der bösen Handlung wird blos auf die Form der Triebfedern gesehen. *)

---

*) In der empirischen Schätzung der bösen Handlung giebt es verschiedene Stufen der Bosheit, nach Maasgabe I. der verschiedenen Grade der Erkenntniß des Gesetzes. In der rationalen Schätzung wird die Thätigkeit der praktischen Vernunft bei der Hervorbringung ihres Gesetzes durch keine subjektiven Zustände modificirt; sie ist von allen fremden Einflüssen sowohl, als von Zeitbedingungen unabhängig; sie wirkt immer gleichartig; ihre Triebfeder ist immer hinreichend, alle subjektiven Hindernisse zu beseitigen. Blos nach der empirischen Schätzung kündigt sich das Vernunftgesetz mit verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit, Gewißheit und Deutlichkeit im Bewußtseyn an. Dies hängt von der verschiedenen Ausbildung der moralischen Natur bei dem Menschen ab. II. Der verschiedenen Beziehung der Handlung aufs Gesetz. Es können nämlich a) mehrere oder wenigere Handlungen b) mehr oder weniger c) wichtigern oder unwichtigern Gesetzen widersprechen.

§. 80.

VII. Die Triebfedern können in Beziehung auf den Willen unter sich in einem dreifachen Gegensatze gedacht werden; so, daß entweder beide zugleich, oder nur eine von beiden, oder keine von beiden in die Maxime aufgenommen werde. Der erste und letzte Fall ist nicht möglich, da nur eine von beiden die oberste Maxime ausmachen kann; und eine von beiden es seyn muß; indem es sonst der freien Handlung ganz

---

a) Der Zahl nach mehrere böse Handlungen verstärken die subjektive böse Fertigkeit, und lassen auf eine grössere Verkehrtheit des Herzens schliessen. b) Es kann eine Handlung ihrem Objekte nach (gesetzwidrige) oder blos nach der Triebfeder (blos gesetzmäsige) dem Gesetze widerstreiten; welches denn ein einfacher oder zusammengesetzter Widerstreit mit dem Gesetze wäre. — So kann eine gesetzwidrige Handlung zugleich gegen mehrere Gesetze, oder c) gegen mehr oder weniger wichtige laufen, nachdem ein höherer Zweck, eine höhere Pflicht verletzt wird. III. Der verschiedenen empirischen Modificationen der Willkühr. Es giebt nämlich in der empirischen Beurtheilung der freien Handlung verschiedne subjektive Bedingungen der Aeusserungen der Freiheit, nach welchen dieselben eingeschränkt, und dadurch die Bosheit der Handlung gemindert wird. Z. B. die Reizbarkeit der sinnlichen Natur, das Temperament, das Alter, die Erziehung, zufällige Zerstreuungen verschiedne Grade der Besonnenheit u. d. gl.

an der Triebfeder fehlen, und sie daher unmöglich würde. Folglich ist dieser Gegensatz absolut nothwendig: die freie Handlung hat zur obersten Maxime entweder die Triebfeder der Lust oder des Gesetzes; folglich ist jedes freie Wollen, auch das freie Unterlassen ein positives Handeln. — Es giebt daher auch kein blos negatives moralisch Böses (das blos in dem Mangel an Vollkommenheit und der Versäumung des Guten bestünde); sondern alles moralisch Böse ist positiv bös; auf eine positiv böse Maxime gegründet.

§. 81.

VIII. Die moralische Besserung des Menschen geschieht durch die Umwandlung der Gesinnung des Bösen in die eines guten Menschen, d. i., durch einen Uebergang von der Maxime des Bösen zur Maxime des Guten. Der böse Mensch ist blos dadurch bös, daß er wider die Foderung des Gesetzes eine andre Triebfeder zum Prinzip seiner obersten Maxime aufnimmt; und der gute Mensch blos dadurch gut, daß er die Triebfeder des Gesetzes zu seiner obersten Maxime macht. (§. 76.) Folglich muß bei dem bösen Menschen, wenn er sich bessert, die oberste Maxime, und daher der erste subjektive Grund der Annehmung aller seiner Maxi-

men verändert werden. „Es kann daher *) die Besserung nicht durch allmählige Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution der Gesinnung im Menschen bewirkt werden.

§. 82.

IX. Es giebt keine überflüssigen, ungebotenen (d. h. solche, die blos zur grössern Vollkommenheit angerathen und empfohlen, aber nicht Pflicht wären) moralisch guten Handlungen. Es giebt nur eine zwiefache höchste Triebfeder (der Lust, und des Gesetzes), wovon eine nothwendig bei jeder freien Handlung die Maxime bestimmt. Alles, was mit der Triebfeder des Gesetzes übereinstimmt, alles moralisch Gute ist daher pflichtmäsig und geboten. — Das Gesetz äussert sich im Bewußtseyn nicht auf eine zwiefache Weise, jetzt durch bloses Anrathen, durch Vorstellung von grösserer Vollkommenheit, jetzt durch Gebieten, sondern immer durch kategorisches Sollen. Es ist daher jede dem Menschen mögliche Annäherung zur Tugend (als dem Ideale der moralischen Grösse), jede moralisch gute Handlung

*) S. 50.

schlechterdings Pflicht. Die praktische Vernunft stellt die Tugend als den unbedingten Zweck aller freien Handlungen auf, und gebietet, in allen freien Handlungen demselben nachzustreben. Hieraus folgt:

1) Es giebt keine vollkommenen und unvollkommenen Pflichten in dem Sinne, als wenn die Erfüllung der letztern, wenn sie möglich ist, weniger Pflicht sey. Diese Eintheilung gilt nur in so fern, als manche Pflichten mit andern in Collision gerathen, und dann nicht erfüllt werden können, weswegen sie unvollkommne heissen.

2) Wir sind verpflichtet, alle willkührlichen Handlungen auf das Gesetz zu beziehen, und blos aus der Triebfeder des Gesetzes zu verrichten. Denn die Triebfeder des Gesetzes muß alle freie Handlungen beherrschen. (§. 73.) *)

*) Es können nämlich alle willkührlichen Handlungen, die blos einen Naturzweck (§. 13.) zum unmittelbaren Objekte haben, die z. B. zur Erhaltung des Lebens, der Gesundheit, zur Vermehrung der äussern Güter und der Glückseeligkeit überhaupt abzwecken, auf einen höhern, auf einen Vernunftzweck bezogen

§. 83.

Wenn schon der Mensch Anlage zum Guten hat, und durch seine praktische Vernunft aufgefodert wird, der Triebfeder des Gesetzes als der allein gültigen in allen seinen freien Handlungen zu folgen; so läßt sich doch sowohl aus dem eignen Bewußtseyn als aus der Beobachtung Andrer wahrnehmen, daß die Menschen überhaupt nach Lust, und auch diejenigen, die die Vernünftigsten zu seyn scheinen, nur nach einer feinern und vernünftigern Selbstliebe (§. 39.) handeln. Dieser subjektive Grund der willkührlichen Handlungen ist so tief in der menschlichen Natur gewurzelt, daß angesehene Philosophen noch zu unsern Zeiten behaupten, es sey unmöglich, aus einer andern Triebfeder, als jener der Lust, zu handeln; die Selbstliebe sey das oberste Princip aller freien Handlungen. Da nun der Mensch schon dadurch bös handelt,

---

werden; es ist daher Pflicht, sie so zu beziehen, und dieselben als Pflicht zu verrichten. — Giebt es aber nicht blos erlaubte, d. i. solche Handlungen, die das Gesetz zuläßt, und daher weder gebietet, noch verbietet? Ein zulassendes Gesetz ist vor dem Richterstuhl der Vernunft ein Widerspruch. Es giebt wohl äusserliche (in Beziehung auf andre Menschen) erlaubte Handlungen, aber nicht in Beziehung auf das moralische Gesetz.

und ein böser Mensch genannt werden muß, wenn die Triebfeder des Gesetzes nicht seine oberste und allein herrschende Maxime ausmacht (§. 73.), so muß man den Schluß machen, daß die Menschen überhaupt bösartig und verderbt seyen, daß es bei den Menschen überhaupt, folglich in der menschlichen Natur, einen subjektiven Grund, blos nach Lust zu handeln, gebe, und daher einen subjektiven Grund, das moralisch Böse in die oberste Maxime aufzunehmen, welches der Hang zum Bösen ist. — Dieser Hang klebt dem Menschen an, so lang er lebt; er kann nie völlig ausgerottet werden; auch der Tugendhafte hat mit demselben immer zu kämpfen.

§. 84.

Wenn man diese allgemeine und unvertilgbare Neigung des Menschen, nach Lust, nach dem Princip der Glückseligkeit zu handeln, als eine Erscheinung der menschlichen Natur betrachtet; so lassen sich die Erklärungsgründe davon leicht angeben. Es entwickelt sich nämlich die menschliche Natur zuerst nach ihrer Anlage für die Thierheit. (§. 18.) In diesem Zustande werden die Triebe des Menschen ganz instinktartig durch Lust und Schmerz bestimmt, und erhalten schon eine gewisse Richtung und Fertigkeit, ehe sie durch die theoretische Vernunft

(nach der Anlage für die Menschheit §. 27.) geleitet werden können. Aber auch wenn diese Anlage sich entwickelt; so wird dem Princip, nach Glückseeligkeit zu handeln, nicht allein kein Abbruch gethan, sondern dasselbe vielmehr befestiget, indem die theoretische Vernunft sich blos damit abgiebt, unter Objekten und Objekten der Lust zu wählen. (§. 39.) Daher die Ueberraschung, die Lebhaftigkeit, das stärkere Anziehen der Neigungen gegen die später erwachende und schwächere Stimme der praktischen Vernunft, welche, um auch nur den Neigungen das Gleichgewicht halten zu können, eine Entwicklung der moralischen Natur, die Anerkennung der Gesetzgebung der Vernunft, und Religionsbegriffe voraussetzt. Rechnet man hierzu noch die Hindernisse, die überhaupt bei dem Menschen die Stimme der Vernunft schwächen oder gar unterdrücken, nämlich eine vernachläßigte, oder gar schiefe, blos auf den Zweck der Glückseligkeit abzielende, und daher die Neigungen verstärkende Erziehung, und die allgemeinen bösen Beispiele, die den Keim der Tugend bei der ohnehin in dem eigenen Gebrauche der Vernunft ungeübten, und daher leicht zu verführenden Jugend nicht aufkommen lassen; so läßt sich leicht einsehen, wie dieser allgemeine Hang zum Bösen entstehe, wenn man ihn nach seiner empirischen Beschaffenheit

betrachtet; es läßt sich sein Ursprung aus empirischen und subjektiven Gründen ableiten (Zeitursprung.) Ist aber dieser Hang in der Freiheit gegründet, so hat er einen blos intelligiblen Charakter (§. 67.), und es ist unmöglich, das Daseyn desselben aus vorhergehenden Gründen zu erklären (§. 62.); er hat dann keinen Zeit- sondern blos Vernunftursprung (§. 61.), und ist schlechterdings unerforschlich. Wir können weder die Zeit bestimmen, wann wir die Triebfeder der Lust das erstemal in die Maxime aufgenommen haben; da wir dieselbe, so weit wir in die früheste Jugend zurückgehen, schon bei uns antreffen; noch können wir den subjektiven Grund der Annehmung derselben in die Maxime in irgend einem vorhergehenden Gemüthszustande oder in einer Natursache auffinden. „Denn *) da diese Annehmung frei ist, so muß der Grund derselben in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden; und, da auch diese eben sowohl ihren Grund haben muß, ausser der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkühr angeführt werden soll und kann; so wird man in der Reihe der subjek-

*) S. 7.

tiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen, ohne auf den ersten Grund kommen zu können."

§. 85.

Dieser Hang ist nach seinem empirischen Charakter blos physisch, d. i. blos auf sinnliche Antriebe gegründet, und in so fern kein Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muß aus der Freiheit entspringen. Ein physischer Hang zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sey zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. — Er ist daher in so fern selbst weder moralisch gut noch bös; ja man könnte ihn vielmehr, als den subjektiven Grund der Möglichkeit der Neigung, als gut, als dem Naturzweck des Menschen angemessen, beurtheilen. — Er ist in eben dieser empirischen Rücksicht natürlich und angebohren: man muß ihn bei allen Menschen, wie man sie durch Erfahrung kennt, voraussetzen; er ist in der sinnlichen Natur und in dem Verhältnisse derselben zu der vernünftigen Natur im Menschen gegründet, und daher nothwendig; er ist aus eben dem Grunde, weil die sinnliche Natur nicht ausgerottet werden kann, unvertilgbar. — Wenn aber dieser Hang in der Freiheit gegründet ist, so ist er eben darum zufällig, und blos in dem

Sinne natürlich „weil wir davon: *) warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsre eigne That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört;“ er ist radikal, weil er den Grund aller Maximen verdirbt. Er kann, da er zufällig ist, wo nicht ausgerottet, doch besiegt werden. – Der Mensch heißt von Natur bös, weil dieser Hang bei den Menschen überhaupt angetroffen wird, und daher der subjektive oberste Grund aller Maximen zum Bösen mit der Menschheit selbst, es sey wodurch es wolle, verwebt, und darinn gleichsam gewurzelt ist.

§. 86.

Dieser Hang zum Bösen ist in einem Akte der Freiheit gegründet. Der Mensch hat, vermöge seiner Anlage zum Guten, das Bewußtseyn eines absolut gebietenden und alle andern Triebfedern ausschliessenden Gesetzes, und unvertilgbare Achtung für dasselbe; es soll, und kann daher die Triebfeder des Gesetzes alle seine Maximen beherrschen; wenn nun doch die Triebfeder der Lust seine oberste

---

*) S. 27.

Maxime ausmacht, so ist dies blos dadurch möglich, daß der Mensch dieselbe in seine Maxime aufgenommen hat, d. i. blos durch einen Akt der Freiheit. Nun ist aber dadurch, daß die Triebfeder der Lust die oberste Maxime beherrscht, der Grund aller Maximen verderbt, und die Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in die Maxime aufzunehmen, verstimmt, d. i. der Hang zum Bösen gegründet.

§. 87.

Dieser Hang zum Bösen ist selbst moralisch bös; denn er ist der subjektive Grund des moralisch Bösen (§. 77.), nun kann aber das moralisch Böse nur in einem, das selbst wieder moralisch bös ist, gegründet seyn. — Dieser Hang ist moralisch d. i. zur Willkühr des Menschen, als eines moralischen Wesens, gehörig (§. 86.), daher zurechnungsfähig. — Dieser Hang ist der formale Grund alles moralisch Bösen. Die Verkehrtheit (die Form) der Triebfedern in der obersten Maxime bestimmt eigentlich die moralische Bosheit der Handlungen (§. 75.); da nun dieser Hang der willkührliche Grund der Verkehrtheit dieser Maximen ist (§. 86.); so ist er der for-

male Grund alles sittlich Bösen. *) Aber darum entspringen aus demselben die bösen Handlungen doch nicht nothwendig. „Wenn jemand **) bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur): so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu seyn; sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muß es also auch können, und ist, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten (die von der Freiheit unzertrennlich ist) begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre."

§. 88.

Der Hang selbst ist (nach seinem intelligiblen Charakter) wo nicht gänzlich aus-

---

*) Die Aufnehmung des Bösen in die Maxime ist die erste böse That, die den Hang gründet, wodurch denn hernach die übrigen gesetzwidrigen Handlungen gegründet werden. Siehe Kant S. 23. Es lassen sich drei verschiedene Stufen dieses Hanges denken. S. 19-20.

**) S. 39.

zurotten, doch zu besiegen. *) Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist nicht Erwerbung einer verlohrnen Triebfeder zum Guten (denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können; und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben); sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit der Triebfeder, als obersten Grundes aller unsrer Maximen (§. 76.), nach welcher dieselbe nicht mit andern Triebfedern verbunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) untergeordnet, sondern als für sich zureichende Bestimmung der Willkühr in dieselbe aufgenommen werden soll. Es gebietet aber die Pflicht, die Triebfeder des Gesetzes zur obersten Maxime zu machen; dies muß daher auch geschehen können, wenn schon eine andre Triebfeder die oberste Maxime verderbt hat. Geschieht dies nun wirklich, indem der Mensch durch eine Revolution in der Denkungsart den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschliessung umkehrt; so ist er in so fern, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subjekt, und für denjeni-

---

*) S. 48. folg.

gen, der den intelligiblen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkühr) durchschaut, ein wirklich guter Mensch, der also den moralisch bösen Hang bei sich ausgerottet hat. *)

Nach seinem empirischen Charakter kann dieser Hang nur allmählig geschwächt, aber nie völlig ausgerottet werden: denn in dieser Rücksicht besteht er in dem subjektiven Uebergewichte der Sinnlichkeit über die Triebfeder des Gesetzes, welches noch durch öftere böse Handlungen verstärkt worden ist. Dies Uebergewicht wird nur allmählig, durch die Disciplin der Neigungen (§. 42.), durch fortgesetzten Kampf mit den Antrieben der Sinnlichkeit, durch gute Handlungen geschwächt, und so eine Fertigkeit im Guten erworben, wo-

---

*) Wie es möglich sey, diesen Hang auszurotten oder zu besiegen, ist schlechterdings unbegreiflich. Denn diese Aenderung der Gesinnung müßte aus der vorhandenen Gesinnung selbst erklärt werden. Die gute Gesinnung müßte daher durch die böse oder durch gar keine bestimmt werden, d. i. die Folge müßte aus dem Grunde zum entgegengesetzten oder aus gar keinem Grunde entspringen, welches unmöglich ist. Es ist uns daher unmöglich, diese Umänderung, so, wie jede andre freie Handlung, zu erklären.

durch die durch das Böse im Gemüthe zurückgelassenen Spuren allmählig verdunkelt werden. Aber ganz kann dieser Hang auch von den Weisesten nicht ausgerottet werden, weil auch der Weiseste seine sinnliche Natur nicht ausrotten kann, und es nicht soll (§. 84.); und weil kein Mensch gegen die Ueberraschungen der sinnlichen Lust, gegen alle Zerstreuungen und jede Unachtsamkeit gesichert ist.

§. 89.

Es sind noch folgende Unterschiede zwischen dem empirischen und intelligiblen Hange, und der Verbesserung desselben zu bemerken.

1) Die moralische Besserung (empirisch) geht allmählig vor sich, entsteht durch continuirliches Wirken, und verdrängt die Fertigkeit im Bösen durch allmählig erworbene Fertigkeit im Guten (§. 67.): nach ihrer intelligiblen Beschaffenheit wird sie durch einen einzigen Entschluß gegründet (§. 81.); — die empirische Besserung besteht mit dem physischen Hange zum Bösen (§. 85.), den sie immer bekämpft, die intelligible kann mit dem Hange zum Bösen nicht zusammen bestehen. (§. 78. 67.)

2) Die empirische Besserung wird aus den im Bewußtseyn wahrgenommenen guten Handlungen, aus dem Lebenswandel, aus der Menge und Grösse der Handlungen bestimmt, und geschätzt: die intelligible ist gar nicht erkennbar, sie wird blos durch die Gesinnung, die kein Objekt des Bewußtseyns ist, bestimmt. (§. 66.) — In dieser gilt die Gesinnung für die Thaten, in jener muß man aus den Thaten auf die Gesinnung schliessen. *)

3) Die empirische Besserung bleibt immer unvollkommen und mangelhaft; — die intelligible, auf gute Gesinnung gegründet, ist vollkommen und vollständig. „Auch die reinste (S. 93.) moralische Gesinnung bringt am Menschen, als Weltwesen, doch nichts mehr, als continuirliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjekts der That nach (die in der Sinnenwelt angetroffen wird) hervor Der Qualität nach (da sie als übersinnlich gegründet, gedacht werden muß) soll und kann sie zwar heilig und der seines Urbildes gemäs seyn; dem Grade nach, wie sie sich in Handlungen offenbart, bleibt sie immer mangelhaft, und von der

---

*) Man sehe nach S. 79. 87. 93. 97.

ersteren unendlich weit abstehend. Dem ungeachtet vertritt diese Gesinnung, weil sie den Grund des continuirlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält, als intellectuelle Einheit des Ganzen, die Stelle der That in ihrer Vollendung."

4) Der Mensch hat von seiner Gesinnung keine unmittelbare Gewißheit; er erkennt daher seine intelligible Besserung und Tugend, nur in so fern er auf dieselbe aus seiner empirischen zu schliessen berechtiget ist. *) "Zur Ueberzeugung hievon kann nun zwar der Mensch natürlicher Weise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtseyn, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muß er hoffen können, durch eigne Kraftanwendung zu gelangen, weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst ge-

*) S. 56.

than zugerechnet werden kann, als moralisch gut zu beurtheilen ist." *)

§. 90.

Da es nun bei der moralischen Bildung lediglich auf eine gute Gesinnung, ohne welche keine moralisch gute Handlung denkbar ist (§. 77.), ankommt, die gute Gesinnung aber nicht stückweise, nicht durch successive Handlungen hervorgebracht wird, sondern durch eine Entschliessung (§. 81.); „so folgt (S. 52.), daß die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Um-

*) Es ist um so mehr dem moralischen Erzieher unmöglich, einzusehen, ob die freien Handlungen, die er hervorbringen will, der Triebfeder des Gesetzes gemäs, ob sie moralisch gut seyen, da er sie blos nach ihrer Legalität beurtheilen kann; er ist daher des Erfolgs seiner genommenen Maasregeln nie gewiß. Es läßt sich zwar vermuthen, daß gewisse z. B. geheime, oder solche Handlungen (Aufopferung des Lebens um der Tugend willen), bei welchem sich keine empirische Triebfeder voraussetzen läßt, auch aus der moralischen Triebfeder entsprungen seyen; doch läßt sich dies, wegen der unerforschlichen Tiefe des menschlichen Herzens, blos vermuthen, und es bleibt dem Erzieher nur die Hoffnung dazu übrig, wenn er die moralische Natur seiner Zöglinge zweckmäsig entwickelt hat.

wandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen müsse; ob man zwar gewöhnlicher Weise anders verfährt, und wider Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derselben aber unberührt läßt." Die Bildung der Sitten zu gesetzmäsigen Handlungen kann nur in so fern (wie die Disciplin der Neigungen) (§. 42.) der Tugend förderlich seyn, als dadurch in der wirklichen Ausführung der Maximen die Hindernisse, die sich derselben entgegen stellen, schon gehoben sind, und zur Moralität der Handlungen nichts weiter fehlt, als die moralische Triebfeder.

§. 91.

„Der Satz (S. 56.) vom angebohrnen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch: denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten, und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angebohrner Hang zur Uebertretung in uns sey, oder nicht. In der moralischen Ascetik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage

zuwider anheben, und, weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben.“ Hiernach müssen nun die Maasregeln bei der moralischen Bildung des Menschen genommen werden, daß man denselben nicht als einen moralisch Gesunden, sondern Kränklichen behandle; daß man sich seine sittliche subjektive Kraft schon als geschwächt vorstelle, und sie daher nicht sowohl zur Tugend verstärke, als von dem Bösen abziehe; welches, da es nur durch eine Revolution in der Gesinnung geschehen kann; so muß der Anfang damit gemacht werden, daß der Mensch diese Umänderung seiner Denkart in sich selbst bewirke; dann erst müssen die subjektiven Hindernisse, die sich bei der Ausführung einzelner Maximen ergeben, beseitigt, und die moralische Stärke durch angemessene Vorstellungen und Gefühle erhöht werden.

Sechster Abschnitt.

Wechselseitiges Verhältniß der Moral und der Religion zu einander.

§. 92.

Die Freiheit des Menschen, als eines sinnlich-vernünftigen Wesens, kann sowohl auf das (objektiv nothwendige) moralische Gesetz, als auf die (subjektiv nothwendigen) Gesetze des Begehrungsvermögens, und das höchste Objekt desselben (die Glückseligkeit) bezogen werden, und steht mit beiden in dem Verhältnisse des Grundes zu dem Gegründeten, nachdem der Wille sich entweder zur Befriedigung der Neigung, oder zu der Erfüllung des Gesetzes bestimmt. Die Freiheit, auf das moralische Gesetz bezogen, hat an demselben 1) blos einen Gegenstand der Achtung, indem es absolut gebietet oder verbietet, 2) zugleich aber eine für sich hinreichende Triebfeder, das Gesetz um seiner selbst willen zu beobachten (§. 45.), 3) der Bestimmungsgrund des Willens ist dann blos formal, d. i. der unbedingten (§. 49.) oder allgemeinen (§. 52.) Gesetzmäßigkeit der Maxime (der Form der prak-

tischen Vernunft) angemessen. — Wird aber das freie Vermögen auf die Natureigenschaft des vernünftig-sinnlichen Wesens, auf das Begehrungsvermögen, bezogen; so ist der Gegenstand der Handlung ein Gegenstand der Zuneigung oder der Verabscheuung, die Triebfedern sind die nach den Gesetzen des Begehrungsvermögens gereizten Triebe (§. 11.), der Bestimmungsgrund des Willens ist material (§. 14.), d. i. den empirischen Bedingungen der Handlung angemessen. Diese Beziehungen des freien Vermögens auf die Natur und das moralische Gesetz des Menschen erzeugen nicht nur bei jeder freien Handlung desselben Widerstreit der Triebfedern (§. 59.); sondern scheinen auch den objektiven Zweck desselben mit seinem subjektiven (§. 17.) in eine unvereinbare Abweichung von einander zu setzen. Glückseligkeit ist unsrer Natur nach für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das erste, und das, was wir unbedingt begehren; Pflicht dasjenige, was wir um seiner selbst willen erfüllen sollen, die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen. *)

---

*) Kant, Vorrede S. XI. „Die moralischen Gesetze gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben seyn, welcher er wolle; ja sie nöthigen sogar, davon gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondere

§. 93.

Wenn deser Widerstreit zwischen dem objektiven und subjektiven, zwischen dem Vernunft- und Naturzwecke des Menschen nicht gehoben wird; so folgt, 1) daß entweder das moralische Gesetz nicht unbedingter Zweck sey, und seine allgemeingültige und ausschliesende Triebfeder nicht in sich selbst habe, oder, wenn dies ist, daß der Mensch in allen seinen freien Handlungen auf Glückseligkeit Verzicht thun, und sich dage-

---

Handlung ankommt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstande der grösten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unsrer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich blos an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetze hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ists genug, daß sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus seyn, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammen treffen. Nun ists aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, und in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen könnte."

gen gleichgültig verhalten, oder gar seine vernünftig-sinnliche Natur auszurotten suchen müsse; daß entweder die Natur unzweckmäßig eingerichtet, oder, wenn dies ist, die Freiheit des Menschen in Rücksicht auf dieselbe ungesetzmäßig sey. *) Es folgte 2) daß die freie gute Handlung überhaupt dem sinnlich-vernünftigen Wesen unmöglich sey. Denn, wenn sich die Willkühr äussern soll, so muß ihr die Materie, ein

*) Die praktische Vernunft fodert selbst die Zusammenstimmung zwischen der Gesetzmäßigkeit der Natur und der Gesetzmäßigkeit aus Freiheit, ohne deren Voraussetzung sie ihr Gesetz nicht als kategorisch aufstellen könnte, in so fern sich dasselbe auf die Naturzwecke der Menschen, die zusammen leben, bezieht. So ist es z. B. Pflicht, keinem Andern das Leben zu nehmen, sondern vielmehr die zugleich mit mir lebenden Menschen in ihren nothwendigen Naturzwecken zu unterstützen. Setze man nun den Fall, die Natur reiche nur zu, einer gewissen Anzahl von Menschen ihre nothwendigsten Bedürfnisse zu verschaffen, und die Zahl der Menschen vergrössere sich über dies Naturvermögen. In diesem Falle würde nicht allein die Pflicht aufhören, Andern in ihrer Noth beizuspringen, sondern es würde mir die Pflicht der Selbsterhaltung gebieten, Andre als meine natürlichen Feinde zu behandeln. Wie nun hier die Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt mit dem moralischen Gesetze zusammenstimmen muß; so muß auch der Zweck des Menschen als Naturwesens mit dem Zwecke desselben als Vernunftwesens übereinkommen.

durchaus bestimmter Gegenstand, auf welchen die Form des Gesetzes bezogen werde, gegeben seyn (§. 59.): denn durch die blosse Gesetzmäsigkeit, als die Form, wüßte sie blos, wie sie, aber nicht, wohin sie zu wirken habe. (§. 49.) Nun ist aber die Materie der moralischen Handlung immer ein Gegenstand des Begehrens (§. 59), daher ein seinen Wirkungen und Folgen nach bestimmter Gegenstand; diese Folgen der Handlung müssen daher vor der Handlung selbst vorgestellt und zum Zweck gemacht werden können. Es kann daher ohne alle Zweckbeziehung gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden. 3) Es würde selbst die Tugend ein unwiderstehliches Hinderniß in dem subjektiven Bestimmungsgrunde der Willkühr finden; das freie Vermögen würde der unaufhörlichen Versuchung, nach Lust zu handeln, unterliegen, wenn es bei der subjektiven Nothwendigkeit des Gelüstens gar keinen Ausweg gäbe, die Tugend mit der Glückseligkeit in Uebereinstimmung zu bringen. Auch der weiseste Mensch kann sich der Frage nicht erwehren: Wenn ich mit Aufopferung alles Vergnügens, aller Bequemlichkeiten, selbst meines Lebens (der Bedingung der Möglichkeit alles Vergnügens), das Gesetz befolgt habe, was wird mir dafür werden? Was wird daraus für meinen subjektiven Zustand erfolgen? Kann er sich diese

Frage nicht auflösen, oder nicht so auflösen, daß er gewissen Entschädigungen für die der Tugend gebrachten Opfer entgegensieht, so ist seine Tugend ohne Stütze; er würde den sinnlichen Trieben, die ihn ohnehin früher und lebhafter, als das Vernunftgesetz, zu handeln bestimmen, von ihm zu Maximen aufgenommen werden, und in Fertigkeiten übergehen (§. 84.), gar keinen Widerstand leisten können. Der Mensch ist um so mehr in Gefahr, den lebhaften Foderungen der Neigungen nachzugeben, je mehr es die Klugheit und sein praktisches Vernunftvermögen fodert, bei allen Handlungen nach dem Erfolge aus denselben zu fragen. Es würde sodann der theoretischen Vernunft gar nicht schwer fallen, das unbedingt gebietende Gesetz zu einem blos bedingten herab zu vernünfteln. Die praktische Vernunft fodert daher selbst, zum Behufe ihres eignen Gesetzes, daß ihr Zweck mit dem Naturzwecke des Menschen, die Gesetzmäsigkeit der Natur mit der Gesetzmäsigkeit aus Freiheit, der gesammte Gegenstand des Begehrungsvermögens mit dem gesammten Gegenstande der Freiheit, mit einem Worte, daß Tugend mit Glückseligkeit in Uebereinstimmung gebracht werde.

§. 94.

Glückseligkeit ist aber mit der Tugend nicht verknüpft, 1) als Prädikat mit seinem Subjekte,

2) weder als unmittelbare Folge mit ihrem Grunde, 3) noch als Zweck mit seinem Mittel.

1) Diese Verknüpfung ist nicht die eines Prädikats mit dem Subjekte (analytisch.) Denn in der Idee von Tugend, die ganz rein, blos formal und a priori ist, findet man das Merkmal von Glückseligkeit nicht, deren Begriff aus ganz empirischen und blos materialen Bestandtheilen besteht. (§. 39.) Die Idee von Tugend ist allgemeingültig und nothwendig, der Begriff von Glückseligkeit ist sowohl bei demselben Menschen veränderlich, als bei verschiednen Menschen verschieden. Tugend hängt von unsrer Freiheit ab, Glückseligkeit von der Einrichtung der Natur und der Freiheit andrer Menschen. In der Idee von Tugend ist nur die Würdigkeit, glückselig zu seyn, enthalten. Der Satz: die Tugend macht glückselig: ist ein synthetischer, weil er über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derselben, einen Effekt, hinzuthut, der in dem moralischen Gesetze nicht enthalten ist, und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Die Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist synthetisch.

2) Glückseligkeit ist mit der Tugend nicht unmittelbar verknüpft als Folge mit

ihrem Grunde. Denn auf diese Art müßte die Glückseligkeit eben so, wie die Tugend, von der Willkühr des Menschen abhängen; der Mensch müßte, so, wie er seine Handlungen mit dem moralischen Gesetze in Uebereinstimmung bringen kann, auch der Natur eine seinem freien Verhalten angemessene Einrichtung geben können, welches sein Vermögen offenbar übersteigt. — Die moralischen Vergnügungen werden zwar durch die Uebereinstimmung des Verhaltens mit dem Sittengesetze erzeugt (§. 31.); aber sie machen, wenn sie schon wesentliche Bestandstücke derselben sind, die Glückseligkeit doch nicht aus, weil diese auch den äussern Zustand des Menschen angeht. Zudem kann es Fälle geben, wo wir der Glückseligkeit am würdigsten sind, und doch sogar diese moralischen Vergnügungen nicht kosten könnten, z. B. wenn wir der Tugend unser Leben (die Bedingung der Möglichkeit alles Genusses) aufopfern. Die Glückseligkeit kann daher blos auf eine mittelbare Weise als Folge mit der Tugend zusammenhängen, d. i. vermittelst eines Wesens, welches die Gesetzmäsigkeit der Natur mit der Gesetzmäsigkeit aus Freiheit vereinbaret.

3) Die Glückseligkeit kann mit der Tugend auch nicht als Zweck mit dem Mittel verknüpft

seyn, d. i. so, daß die Glückseligkeit als Zweck durch moralische Handlungen, als Mittel, beabsichtiget und erreicht würde. Denn dies würde die Tugend, das unbedingt Gute, zum blossen Mittel herabwürdigen; und wenn die Glückseligkeit, zum Zweck gemacht, die oberste Maxime der freien Handlungen ausmachte, so könnten diese unmöglich moralisch gute seyn. (§. 75.) Wenn daher die Willensbestimmung in nothwendiger Beziehung auf Glückseligkeit, als auf den Zweck, steht; so darf sie nicht auf solche als auf den Grund und die Triebfeder, sondern blos als auf die Folge ihrer Maximen bezogen werden.

§. 95.

Die Glückseligkeit ist mit der Tugend nothwendig verknüpft. (§. 93.) Die Tugend ist das Unbedingte, das an sich selbst Gute, die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (§. 47.), aber sie ist nicht das einzige, das vollständige Gut des sinnlich-vernünftigen Wesens, welches sich nothwendig die Glückseligkeit zum Zwecke macht (§. 93.) Glückseligkeit mit Tugend verknüpft macht daher für dasselbe das höchste Gut in der Welt aus. Dies ist der gesammte Zweck (der Endzweck) des Menschen. Da die praktische Vernunft selbst zum Behufe ihres Gesetzes auf eine Art, wie es

der unbedingten Güte desselben unbeschadet geschehen kann, die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit fodert, und sich in so fern über ihr moralisches Gesetz selbst erweitert, und zur Natureigenschaft des Menschen herabläßt; so stellt sie selbst dies höchste Gut als den moralischen Endzweck des Menschen auf.

§. 96.

Die praktische Vernunft stellt selbst diesen Endzweck auf (§. 95.), und macht es jedem Menschen zur höchsten Pflicht: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, d. i. mache dich der Glückseligkeit, so viel es dir möglich ist, durch freie Handlungen würdig, und sey gewiß, daß Glückseligkeit in genauem Verhältnisse mit deiner Würdigkeit stehen werde. Wenn nun die Glückseligkeit mit der Tugend nicht in verhältnißmäsiger Verbindung stünde; so wäre der moralische Endzweck und die Pflicht, darnach zu streben, folglich die praktische Vernunft selbst ohne Wahrheit und Realität, welches unmöglich ist. Weil aber das Vermögen des Menschen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu seyn, zu bewirken; da die Verbindung zwischen beiden synthetisch und mittelbar ist; (§. 94.) so ist dieser Endzweck auf keine andre Weise

möglich, als unter einer doppelten Voraussetzung, 1) daß das Daseyn des Menschen mit diesem Leben nicht aufhöre, sondern er nach demselben noch fortlebe, um die Glückseligkeit, die ihm hier nicht zu Theil wurde, wo er vielleicht sein Leben selbst der Tugend aufgeopfert hat, zu geniessen; 2) daß man ein allvermögendes, moralisches Wesen, als Urheber und Regierer der Welt annehme, welches die Tugend als den unbedingt guten Endzweck in der Welt beabsichtiget, und in dem Laufe der Natur die Glückseligkeit als einen der Würdigkeit der Menschen genau entsprechenden Effekt bestimmt habe, d. i. daß man an einen Gott glaube, und an ein zukünftiges Leben.

§. 97.

Die praktische Vernunft fodert daher den Glauben an Gott (§. 96), und giebt dieser Idee objektive Realität, obgleich nur in praktischer Hinsicht, d. i. so fern wir dieser Idee bedürfen, um uns den moralischen Endzweck als möglich und erreichbar zu denken. Eben dieselben subjektiven Gründe, die uns berechtigen, das Daseyn eines Gottes zu glauben, berechtigen uns auch, und dienen zugleich zum Leitfaden, die Eigenschaften Gottes in der Beziehung auf jenen moralischen Endzweck zu bestimmen. Wir müssen und dürfen uns daher Gott

denken als den Weltschöpfer, der den zureichenden Grund der Welt und der Begebenheiten in derselben enthält; als Weltregierer, der den moralischen Endzweck zum Endzweck der Welt und der Menschen gemacht, und nach demselben alle Begebenheiten als Mittel, die Tugend zu befördern, und zu belohnen, bestimmt hat; und daher als allmächtig, der dem Laufe der Natur nach dem Verhältnisse der Würdigkeit eines jeden Menschen eine zweckmäßige Einrichtung gegeben hat; als allwissend, der sowohl die Handlungen aller freien Wesen, als die Tauglichkeit der Naturkräfte kennt, um denselben ihren verhältnißmäßigen Antheil an Glückseligkeit zu bestimmen; als heilig, der ein heiliges Gesetz den freien Wesen aufstellt; der durch die praktische Vernunft das moralisch Gute befördert, und das moralisch Böse zwar physisch zuläßt, aber dasselbe theils durch die Vorwürfe des eignen Gewissens, theils durch Entziehung der Glückseligkeit, auf eine mit der Freiheit bestehende Weise, hindert; als fürsichtig, unter dessen Vorsorge und getroffnen Einrichtung alle Begebenheiten, und den Menschen zustossende Schicksale sowohl auf die Beförderung als auf die Vergeltung des guten Gebrauchs der Freiheit abzielen; als gütig, indem er Allen die Glückseligkeit, in so fern sie sich derselben selbst würdig machen wollen, zutheilt; und

in der Austheilung der Glückseligkeit blos durch den Mißbrauch der Freiheit, vermöge welches sie sich derselben unwürdig machen, beschränkt wird, und in so fern als gerecht.

A) Verhältniß der Moral zur Religion.

§. 98.

Man versteht unter der Moral entweder die Erkenntniß der moralischen Gesetze, oder die Anleitung, dieselben auszuüben. Moral in der erstern Rücksicht gründet die Religion, in der andern wird sie von der Religion unterstützt. Hierauf gründet sich das Verhältniß der Moral zur Religion, und der Religion zur Moral. — Die Idee von Gott wird durch die Moral erzeugt und realisirt. (§. 96.) Die Religion begreift die Idee von Gott und seinen Eigenschaften, und die daraus entspringenden Gesinnungen und Handlungen des Menschen in sich: die Religion geht daher a) so, wie die Idee von Gott aus der Moral hervor. — b) Auf dieselbe Weise, wie die Idee von Gott durch das Sittengesetz gegründet wird, muß auch die Religion ihre Wahrheit, Realität, ihre Merkmale und ihren Werth erhalten. Auf

dieselbe, allein gültige *) Weise müssen daher I. die Eigenschaften Gottes, II. die denselben entsprechenden religiösen Empfindungen und Handlungen (die Verehrung Gottes) bestimmt werden.

§. 99.

Die praktische Vernunft giebt dadurch der Idee von Gott Realität, weil ohne dieselbe der moralische Endzweck, den sie aufstellt (§. 95.), nicht bestehen könnte. (§. 96.) Die Bestimmungen des moralischen Endzwecks, oder (da er aus zwei Stücken besteht, der Tugend und Glückseligkeit), die Verhältnisse seiner Bestandtheile zu einander, da sie die Bedingung enthalten, unter welchen die Religion aus der Moral hervorgeht, sind auch die objektiven Bedingungen, unter welchen die Religion mit ihren Bestimmungen nur Realität erhalten kann. Die Bestimmungen des moralischen Endzwecks, wie er von der praktischen Vernunft aufgestellt wird, sind aber diese: 1) die praktische Vernunft macht die Glückseligkeit dem Menschen nicht zum Zweck; sie macht es ihm nicht zur

---

*) Ich setze hier aus der Kritik der reinen Vernunft voraus, daß der moralische Beweis für das Daseyn Gottes der einzig gültige sey.

Pflicht, nach Glückseligkeit zu streben, sondern sie setzt nur diesen, dem vernünftig-sinnlichen Wesen subjektiv nothwendigen, Endzweck bei dem Menschen voraus, und da sie denselben in ihren moralischen Endzweck aufnimmt; so läßt sie sich in so fern zu dem Naturbedürfniß desselben herab, und vereinigt, zum Behufe der Tugend, die Glückseligkeit mit derselben. Der moralische Endzweck ist in so fern, als er die Glückseligkeit, als ein aus der Natureigenschaft des Menschen abgezogenes Bestandstück enthält, keine reine und unmittelbare Geburt der praktischen Vernunft.

2) Wenn die praktische Vernunft die Glückseligkeit in den moralischen Endzweck aufnimmt, so darf diese weder a) als Erkenntnißgrund des moralisch Guten, noch b) als Triebfeder der moralischen Handlungen, noch überhaupt c) als Bestimmungsgrund der Willkühr betrachtet werden. a) Die moralischen Begriffe werden vielmehr vorausgesetzt, und sie sind es, aus welchen der moralische Endzweck hervor geht. b) Das moralische Gesetz stellt sich selbst als unbedingt gutes Gesetz für die Freiheit auf; es erkennt keine andre Triebfeder der moralischen Handlung, als blos die Achtung für die Pflicht; es fodert, daß blos diese Triebfeder, mit Ausschliessung aller andern, die ober-

ste Maxime der Willensbestimmungen ausmache; es verwirft alle freie Handlungen als moralisch böse, die nicht aus dieser Triebfeder herrühren. (§. 73.) Es ist daher unmöglich, daß Glückseligkeit entweder zu oberst, oder nur zugleich mit dem Gesetze in die Maxime der freien Handlungen aufgenommen werde. Glückseligkeit kann daher bei dem moralischen Endzwecke weder das Höchste und Unbedingte, noch etwas für sich Bestehendes, sondern kann blos etwas der Tugend, als dem allein Unbedingten, Subordinirtes und Bedingtes seyn. c) Sie darf überhaupt kein Bestimmungsgrund der Willkühr seyn, weil sonst die freie Handlung entweder nicht freie, oder moralisch böse seyn würde.

3) Die Glückseligkeit ist daher von der praktischen Vernunft blos darum in den moralischen Endzweck aufgenommen worden, um auf eine mit der strengen Foderung des moralischen Gesetzes vereinbarliche Weise dem natürlichen Bedürfnisse des Menschen, nach Glückseligkeit zu streben, und seinem beständigen Fragen nach den Folgen seiner Handlungen abzuhelfen, und auf diese Art ein subjektives Hinderniß der Tugend, welche immer nur Aufopferungen fodert, ohne dafür Ersatz zu versprechen, bei dem sinnlich-vernünftigen Wesen zu beseitigen. Glückseligkeit gehört daher blos in so fern zu dem

moralischen Endzweck des Menschen, als sie, aber blos als etwas durch Tugend Bedingtes, blos als Folge der tugendhaften Handlungen, mit der Tugend verknüpft, vorgestellt, und in so fern als Zweck beabsichtiget werden kann. Das Objekt der moralischen Handlung ist nun nicht mehr blos ein Gegenstand der Achtung, sondern auch der Zuneigung; aber die Glückseligkeit darf nie Zweck an sich seyn, sie muß der Tugend in der Absicht immer untergeordnet, und als Folge der guten Handlung, vor derselben blos in so fern zum Zweck gemacht werden, um dadurch, als durch ein höheres und dauerhafteres Gut, die Neigungen, die mit der Pflicht im Widerstreit sind, zu schwächen, und die an sich hinreichende Triebfeder des Gesetzes, durch Hinwegräumung subjektiver Hindernisse, subjektiv zu verstärken. — Die Vorstellung dieser Folgen der moralischen Handlungen ist nicht einmal bei jeder einzelnen guten That (besonders bei weisen, in der Tugend schon geübten Menschen,) nothwendig, sondern es ist hinreichend, sich einmal davon überzeugt zu haben, daß unserm moralischen Thun und Lassen überhaupt ein guter Erfolg entspreche.

4) Der moralische Endzweck bleibt daher rein moralisch; er wird von der praktischen Vernunft so aufgestellt, daß die Würde und

Reinheit der Maximen gesichert ist, indem a) die Glückseligkeit nicht als Triebfeder und Bestimmungsgrund, sondern blos als Folge zum Zweck gemacht, und b) die Würdigkeit, glücklich zu seyn, (d. i. die Uebereinstimmung aller unsrer Maximen mit dem moralischen Gesetze) als objektive Bedingung aufgestellt wird, unter welcher der Wunsch nach Glückseligkeit allein mit der gesetzgebenden Vernunft zusammenstimmen kann. Darinn besteht alle sittliche Vorschrift, und in der Gesinnung, auch nur so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart. *)

---

*) Suchet zuerst das Reich Gottes, und dessen Gerechtigkeit, so wird euch dies alles zugeworfen werden. Math. VI. — Wendet man nun ein, daß, wenn die Beziehung der moralischen Handlung auf Glückseligkeit, als Zweck, zur Erfüllung des Gesetzes subjektiv nothwendig ist, folgen würde, daß a) das Gesetz nicht unbedingt und subjektiv nothwendig, und b) die Beobachtung desselben nicht uneigennützig sey; so ist die Antwort leicht. Die moralische Triebfeder bleibt einzig und unverändert bei der Beziehung der moralischen Handlung auf Glückseligkeit; denn diese dient nur dazu, um ein subjektives Hinderniß der Beobachtung des Gesetzes, nämlich die Foderung der Neigungen, dadurch zu entfernen, daß denselben ein würdigerer Gegenstand, der nicht mit dem Gesetze im Widerstreit, sondern vielmehr eine Folge davon ist, vorgehalten wird. — Diese

§. 100.

I. Da durch die Idee von Gott der moralische Endzweck allein realisirt werden kann (§. 96.); dieser aber die Verbindung der Glückseligkeit mit der Tugend enthält (§. 95.); so muß die Idee von Gott auch den Grund von dieser Verbindung enthalten, und darum nicht allein aus dem Begriffe von Pflicht hervorgehen, sondern sich über denselben erweitern, und solche Eigenschaften Gott beilegen, wodurch diese Verbindung der Glückseligkeit mit der Tugend möglich wird; d. i. sie muß Gott nicht allein als ein moralisches, sondern auch als ein solches Wesen darstellen, welches die Menschen glückselig machen will und kann. Weswegen ihm denn Allmacht, Güte, Gerechtigkeit, Fürsichtigkeit mit Recht zugeschrieben werden. (§. 97.) — Nun können aber die Vorstellungen von diesen Eigenschaften Gottes auf verschiedene Weise von einander abgeleitet werden, nachdem man die Bestandtheile des mo-

---

den Neigungen durch die Freiheit gegebene Richtung ist nicht Triebfeder der Willensbestimmung, sondern die Willkühr entschließt sich blos aus Achtung fürs Gesetz, und besänftiget die Begierde, die nicht unmittelbar befriedigt werden soll, dadurch, daß sie derselben einen zwar entfernten, aber doch würdigern Gegenstand anweiset.

ralischen Endzwecks, Tugend und Glückseligkeit, einander unterordnet. Wenn man nämlich die Glückseligkeit zum unbedingten Zwecke des Menschen macht; so ist Wohlwollen und Güte die wesentlichste Eigenschaft Gottes in Rücksicht auf uns, vermöge welcher er Glückseligkeit als das höchste Gut des Menschen beabsichtiget, und die Menschen nur darum zu moralisch guten Handlungen verpflichtet, weil diese Mittel zur Glückseligkeit sind. (§. 31.) Wird aber die Tugend als das Unbedingte in dem moralischen Endzwecke gedacht; so ist Heiligkeit die erste Vollkommenheit Gottes; Gott hat dann die Tugend dem Menschen zum Endzweck gemacht, er hat ihm darum Freiheit und das Sittengesetz gegeben, um moralisch gute Handlungen ihm möglich zu machen. Auf diesen Zweck ist die ganze Schöpfung eingerichtet. Gott will zwar auch, daß die Menschen, aber nur nach Maasgabe ihrer Würdigkeit, glücklich werden; er hat deswegen der Natur eine solche Einrichtung gegeben, daß aus derselben der der Moralität eines jeden freien Wesens angemessene Antheil an Glückseligkeit wirklich erfolge. — Es ist nun gar nicht gleichgültig, in welcher Verbindung man sich die Eigenschaften Gottes vorstelle; sondern es ist wesentlich nothwendig, daß man sich dieselben auf eben die Weise, wie die Bestandstücke des moralischen Endzwecks, einander unterge-

ordnet (§. 99.) denke. Denn da ihre Realität ganz allein durch den moralischen Endzweck gegründet wird, so ist man, wenn die göttlichen Eigenschaften nicht nach diesem Endzwecke bestimmt werden, in Gefahr, daß die Vorstellungen derselben entweder ganz leer (ohne Objekt und Realität) sind, oder gar unrein und anthropomorphistisch ausfallen. — Die Eigenschaften Gottes müssen daher blos in Beziehung auf Tugend, als den höchsten Zweck des Menschen, bestimmt werden.

§. 101.

II. Religion (Gottesverehrung) begreift in sich a) die Vorstellungen von Gott und seinen Eigenschaften, b) die denselben entsprechenden Herzensgesinnungen (Gottseligkeit — innere Religion), c) und Handlungen (äussere — praktische Religion.) — Die praktische Religion ist entweder eine moralische, wenn sie in der Gesinnung besteht, die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, zu beobachten, oder nicht moralisch, wenn sie auf Handlungen gerichtet ist, die nicht das moralische Gesetz betreffen. — Wird dabei das moralische Gesetz vernachlässigt, und glaubt man, durch Beobachtung gewisser Satzungen und Observanzen Gott zu gefallen, ohne ein moralisch guter Mensch zu seyn, so ist die Religion unmoralisch.

Sowohl die Gottseligkeit, als die praktische Religion muß den Bestimmungen des moralischen Endzwecks angemessen seyn. Denn blos dadurch kann die Religion, so wie die Idee von Gott, Realität und Werth erhalten. (§. 96.) Hieraus folgt:

1) Es ist die einzig gültige Bestimmung der Gottseligkeit, die moralisch guten Handlungen zu befördern, und die moralisch bösen zu hindern. Denn sie muß auf die Heiligkeit Gottes als die erste und wesentlichste Eigenschaft desselben gerichtet seyn (§. 100.); woraus denn die Ueberzeugung von selbst folgt, daß die Bedingung, sein Wohlgefallen zu erwerben, ein moralisch guter Lebenswandel und die reine Gesinnung seyn müsse. — Die Gottseligkeit kann nicht absoluter Zweck seyn, denn dies ist blos die Tugend; die Gottseligkeit muß daher der Tugend subordinirt, d. i. Mittel zur Tugend seyn.

2) Die religiösen Gesinnungen haben mehr Werth, nachdem sie sich näher auf das moralische Verhältniß Gottes zu uns gründen.

3) „Es kommt in dem, (S. 269.) was die moralische Gesinnung betrifft, alles auf den

obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet. Wenn die Verehrung Gottes das erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber ist alsdann Idololatrie. Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unsrer guten Zwecke bekrönt werden zu können."

4) Die religiösen Empfindungen sollen daher darum, und auf die Weise in uns erzeugt und unterhalten werden, wie sie dazu dienen, die Vorstellung von der auf die Tugend erfolgenden (§. 99.) Glückseligkeit lebhafter und gewisser zu machen. Denn die für sich hinreichende und ausschliessende Triebfeder des Gesetzes (§. 73.) kann und soll dadurch nicht verstärkt werden; sie können aber dazu dienen, durch die belebte Hoffnung einer zukünftigen Glückseligkeit die Neigungen zu schwächen (§. 99.), und so das moralisch Gute zu befördern.

5) Die Vorstellung der durch die Güte und Allmacht Gottes zu erwartenden Glückseligkeit

darf nie als Triebfeder der moralischen Handlungen gebraucht werden, daher können auch die göttlichen Eigenschaften, die dieselbe möglich machen, keine für sich allein gültige Religionsgesinnungen erzeugen.

§. 102.

6) „Dem Bedürfnisse (S. 199.) der praktischen Vernunft gemäs ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eignen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter."

Nach diesem dreifachen moralischen Verhältnisse Gottes zu uns müssen die Religionsgesinnungen bestimmt werden.

1) Gott ist der allmächtige Weltschöpfer, um heiliger Gesetzgeber zu seyn. Es ist die erste und wesentlichste Eigenschaft Gottes, moralischer Gesetzgeber zu seyn. (§. 100.) Der Endzweck, den er bei der Schöpfung der Welt und des Menschen beabsichtiget, ist die

Tugend (die dann die Glückseligkeit zur Folge hat.) Darum gab er dem Menschen die Vernunft, um durch diese demselben das moralische Gesetz zu verkündigen; dies Gesetz soll um seiner selbst willen, mit Ausschliessung aller eigennützigen Triebfedern, erfüllt werden; darum bestimmte er das Verhältniß der Naturgesetze zur Freiheit so, daß diese sich zwar nach denselben bestimmen, aber nicht durch dieselben bestimmt werden kann. Der Mensch soll das moralische Gesetz, als das heilige Gesetz Gottes, frei wegen seiner selbst, ohne eigennützige Absicht, befolgen. Daher Ehrfurcht vor Gott, die Gesinnung, die aus der Vorstellung der Heiligkeit Gottes, und aus seiner strengen Foderung an uns, heilig zu seyn, entspringt. — Diese Gesinnung ist entweder Furcht Gottes, wenn man die Gebote derselben aus Achtung fürs Gesetz, aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht, oder Liebe Gottes, wenn man sie aus eigner freier Wahl, und aus Wohlgefallen am Gesetze, als unsrem eignen Vernunftgesetze, (aus Kindespflicht) erfüllen will. — Mit dieser Liebe Gottes hängt die Dankbarkeit gegen ihn zusammen, die darauf gegründet ist, daß uns Gott die gesetzgebende Vernunft, den Funken der göttlichen Vernunft, mitgetheilt, und auf diese Weise nach seinem Ebenbilde erschaffen hat.

2) Gott ist der Regierer der Welt d. i. er ist moralischer Regierer und Versorger des menschlichen Geschlechts. Es ist zwar der Endzweck, den Gott bei der Einrichtung der Welt zu Stande bringen will, daß allen Menschen eine mit ihrer Tugend verhältnißmäsige Glückseligkeit zu Theil werde; aber die Wirkungen sollen mit dem moralischen Verhalten nicht unmittelbar verbunden, unser Antheil an Glückseligkeit soll eben so wenig, als unser Daseyn, auf dies gegenwärtige Leben eingeschränkt seyn. Wir sind hier blos in einem Prüfungsstande, wir sollen blos für die Zukunft aussäen. Gott bestimmt uns hier alle unsre Schicksale, alle angenehmen und widrigen Ereignisse als Anlässe zur Tugend, und als Prüfungen, um den guten Gebrauch der Freiheit zu befördern. Zu dem Ende bedient er sich am häufigsten der zwar bittern, aber desto wirksamern Arznei der widrigen Zufälle, wodurch unser Leichtsinn in ernstes Nachdenken verändert, die Begriffe von dem Werthe gegenwärtiger Vergnügungen berichtiget, der Trieb nach Trost und Vergnügen gegen das Gewissen gerichtet, das Bewußtseyn eines von allen äussern Zufällen unabhängigen Vermögens in uns, der Freiheit, erhöht, und so das moralische Gefühl (§. 55.) entwickelt werden soll. Dies ist der Zweck der uns zwar im einzelnen unerforschlichen, aber

doch überhaupt (dem Zwecke nach) bekannten Anordnungen Gottes bei der Bestimmung des Weltlaufs. Die Vorstellung, daß Gott alle unsre Schicksale hier nach dem Zwecke bestimmt habe, um den guten Gebrauch der Freiheit zu befördern, erzeugt Unterwerfung unsers Willens unter den heiligen Willen Gottes; — in so fern damit die Gewißheit verbunden ist, daß mit der willigen Ertragung unsrer Schicksale, und mit dem guten Gebrauche der Freiheit überhaupt, künftige Glückseligkeit zusammenhangen werde, Zufriedenheit mit den Schicksalen, als göttlichen Anordnungen — Die Vorstellung seines Wohlwollens gegen uns, indem er unsre Glückseligkeit in den moralischen Endzweck aufgenommen hat, erzeugt Zuneigung gegen ihn, — seiner Weisheit in der zweckmäsigen Einrichtung der Schöpfung im Grossen, so wie im Kleinen, ohne daß wir diese Zweckmäsigkeit überall einzusehen im Stande sind, Anbetung, — seiner Allmacht und Güte zugleich, nach welchen er unsre Zwecke befördern kann und will, Zutrauen auf ihn.

3) Wenn wir uns Gott als gerechten Richter vorstellen, so liegt in dieser Idee nicht nur die Untrüglichkeit der Schätzung unsrer freien Handlungen, und die Unbestechlichkeit des Richters, sondern auch und zwar vorzüglich der Ge-

danke, daß Gott uns nach Maasgabe, und zwar blos nach Maasgabe unsrer Würdigkeit, glücklich machen werde. Diese Vorstellung von Gerechtigkeit flößt uns Ehrfurcht vor ihm ein, die mit Liebe gemischt ist; wenn die Liebe gegen Gott, als den Vergelter, durch die Ungewißheit, ob wir uns der Vergeltung durch moralisches Wohlverhalten würdig machen werden, eingeschränkt wird, kindliche Furcht Gottes; die durch das Bewußtseyn eigner Nichtswürdigkeit gegründete Ahndung künftiger Bestrafung, knechtische Furcht Gottes. — In diesen Vorstellungen liegt nun für den mißkannten Tugendhaften der lebhafteste Trost, die froheste Aussicht in die Zukunft, neue Kraft und Stärkung in dem Kampfe für die Tugend; für den Heuchler aber Bitterkeit in dem Genusse der Vergnügungen, Furcht vor der Zukunft, und dadurch auch ein Antrieb, seine moralische Gesinnung umzuändern. — Gott ist ein moralischer Vergelter; er belohnt nur die rein moralischen Handlungen der Menschen, und zwar nach dem strengen Verhältnisse ihrer Würdigkeit; dadurch wird das eitle Zutrauen zu gewissen Handlungen niedergeschlagen, und der Muth zu beständigem Fortschreiten in der Tugend verstärkt.

§. 103.

7) „Man soll daher erstlich den höchsten Gesetzgeber, *) als einen solchen, sich nicht als gnädig, mithin nachsichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menschen, noch despotisch und blos nach seinem unbeschränkten Recht gebietend, und seine Gesetze nicht als willkührliche, mit unsern Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, sondern als auf Heiligkeit des Menschen bezogene Gesetze vorstellen. Zweitens: Man muß seine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, sondern darinn setzen, daß er auf die moralische Beschaffenheit derselben, dadurch sie ihm wohlgefallen können, zuerst sieht, und ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt. Drittens: Seine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich (welches einen Widerspruch enthält) noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Gesetzgebers (vor der kein Mensch gerecht ist) ausgeübt vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesetze, so weit sie als Menschenkinder der Anfoderung des letztern gemäs seyn könnten.“

---

*) Seite 202.

§. 104.

Die praktische Religion (§. 101.) muß moralisch seyn; d. i. die Handlungen, die sie vorschreibt, und durch welche sie sich äussert, müssen auf das moralische Gesetz, und die Triebfeder desselben gerichtet seyn. Denn blos dadurch ist sie den Bestimmungen des moralischen Endzwecks angemessen (§. 101); sie hat blos dadurch Werth, daß sie auf die Beobachtung des moralischen Gesetzes, als göttlichen Gesetzes, dringt. Das Gesetz ist in dem moralischen Endzwecke allein das Unbedingte, und Religion überhaupt dem Menschen nur dazu nothwendig, um den Gehorsam gegen das Gesetz, durch Vorhaltung der guten Folgen desselben, zu befördern.

Hieraus fliessen diese merkwürdigen Folgerungen:

1) Etwas, das für unsre reine moralische Beurtheilung willkührlich und zufällig ist, für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt halten, und es zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm selbst gefoderten Dienste gerade entgegen gehan-

delt wird. „Alles, was ausser dem guten Lebenswandel*) der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloser Religionswahn und Afterdienst Gottes." Denn, da es keine willkührlichen freien Handlungen giebt (§. 74.); so müßten diese selbstgewählten, willkührlichen Handlungen dem Sittengesetze entweder angemessen, oder zuwider seyn (§. 73.), d. i. sie wären entweder geboten oder verboten. **)

---

*) S. 245.

**) S. 248. „Wenn der Mensch sich von der obigen Maxime nur im mindesten entfernt: so hat der Afterdienst Gottes (die Superstition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus ist alles (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht) willkührlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihn am wenigsten kostet, bis zu dem der Naturgüter, die sonst zum Vortheil der Menschen wohl besser benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung seiner eignen Person, indem er sich (im Eremiten- Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verlohren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung, Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, daß jene Opfer für die letztern in Zahlung möchten aufgenommen werden. (Natio gratis anhelans, multo agendo nihil agens. Phaedrus.) — Endlich,

2) Die Religion der **Gunstbewerbung** (des blosen Cultus) ist unmoralisch. „Nach derselben (Seite 57.) schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, ein **besserer Mensch zu werden** (durch Erlassung seiner Verschuldungen); oder auch, wenn ihm dies nicht möglich zu seyn scheint: **Gott** könne ihn wohl **zum besseren Menschen machen**, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu **bitten**; welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist, als **wünschen**, eigentlich nichts gethan seyn würde: denn, wenn es mit dem blosen Wunsch

---

wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlich Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes, übergegangen ist, so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe. Sie sind alle, dem Werth (oder vielmehr dem Unwerth) nach, einerlei, und es ist blose Ziererei, sich durch **feinere** Abweichung vom alleinigen intellektuellen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich **gröbere** Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen läßt. Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur **Kirche**, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den **Lippen**, oder wie

ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut seyn."

3) Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; so wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei „Es ist abergläubischer Wahn (S. 252.), durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch seyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, (z. B. durch Bekenntniß statuta-

der Tibetaner (welcher glaubt, daß diese Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgend etwas, z. B. auf Flaggen geschrieben, durch den Wind, oder in einer Büchse eingeschlossen, als eine Schwungmaschine, mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck eben so gut erreichen), es durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer seyn mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werth. — Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äussern Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, so fern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden."

rischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht, u. d. gl.) Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich blose Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten) für sich schlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber heißt schwärmerisch, wo sogar das eingebildete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabsichtigten übersinnlichen Zwecks zu sehen; denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern, selbst dem moralischen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist."

§. 105.

4) Die Gottseligkeit, oder die Religionsgesinnung, muß der moralischen Gesinnung (seine Pflicht zu erfüllen) subordinirt werden, und jene hat nur in so fern, mehr oder weniger, Werth, als sie, und je mehr oder weniger sie dazu dient, die moralische Gesinnung zu erzeugen, oder zu beleben. (§§. 102. 104.)

5) Handlungen, denen für sich selbst wir nichts Moralisches ansehen, die aber doch entweder als von Gott geboten, oder auch nur, um unsere Unterwürfigkeit gegen ihn überhaupt zu bezeigen, willkührlich von uns unternommen werden, machen den Lohndienst Gottes (officium mercenarium) — moralische Handlungen, die aus Achtung für das moralische Gesetz, als für das Gesetz Gottes, verrichtet werden, den moralischen Dienst Gottes (officium liberum) aus. — Der Lohndienst kann nur als Mittel zu dem moralischen Dienst Gottes heilsam und moralisch seyn. *) „Daß der moralische Dienst Gottes ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von selbst ein. Er kann aber nicht für die oberste Bedingung alles Wohlgefallens am Menschen anerkannt werden (welches auch schon im Begriff der Moralität liegt), wenn der Lohndienst auch, als für sich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdann würde niemand wissen können, welcher Dienst in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre, um das Urtheil über seine Pflicht darnach einzurichten, oder wie sie sich einander ergänzten. Also werden Handlungen, die an sich keinen mora-

*) S. 256.

lischen Werth haben, nur so fern sie als Mittel zur Beförderung dessen, was an Handlungen unmittelbar gut ist, (zur Moralität), dienen, d. i. um des moralischen Dienstes Gottes willen, als ihm wohlgefällig angenommen werden müssen." *)

§. 106.

6) Der Ausdruck der religiösen Gesinnungen gegen Gott (§. 102.) heißt das Gebet,

*) Nach diesen Erörterungen müssen nun folgende Redensarten bestimmt werden. a) Gott dienen heißt nun nicht: gewisse an sich nicht moralische Handlungen, z. B. Gebräuche, Feierlichkeiten verrichten, um Gott zu gefallen — noch auch: seine besondern Pflichten gegen Gott erfüllen, denn solche giebt es nicht. Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf ihn und für ihn nicht wirken; sondern: die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, erfüllen. b) Seine Handlungen auf Gott beziehen — sie wegen Gott — Gott zu ehren, verrichten, heißt sie verrichten aus Achtung für das Gesetz, als Gesetz Gottes. c) Eine Handlung aus Liebe zu Gott verrichten — Gott über Alles lieben, heißt, die Gesetze Gottes, weil sie an sich selbst uns gefallen, unsre Vernunftgesetze sind, blos aus der obersten und unbedingten Triebfeder der Achtung, beobachten.

welches, nachdem es von einzelnen Menschen, oder von mehreren gemeinschaftlich verrichtet wird, das Privat- oder das öffentliche Gebet ist. — Da nun die religiösen Gesinnungen dem moralischen Endzwecke entsprechen müssen (§ 101.); so darf das Gebet auch nicht anders als ein Mittel zur Erzeugung oder Belebung der moralischen Gesinnung gebraucht werden. *) Das öf-

*) S. 284. „Das Gebet, als ein innerer förmlicher Gottesdienst, und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn; denn es ist ein blos erklärtes Wünschen, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnungen des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu seyn, d. i. die alle unsre Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „ohne Unterlaß“ in uns Statt finden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sey auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Werth eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst, bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefal-

fentliche Gebet ist insbesondere, vor dem Privatgebet, geschickt, die Erbauung,

---

len haben, eben darum auch nicht für jedermann Pflicht seyn; weil ein Mittel nur dem vorgeschrieben werden kann, der es zu gewissen Zwecken bedarf, aber bei weitem nicht jedermann dieses Mittel (in und eigentlich mit sich selbst, vorgeblich aber desto verständlicher mit Gott zu reden) nöthig hat, vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden muß, daß dieser Geist des Gebets allein in uns belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserm eignen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn dieser schwächt vielmehr, wie alles, was indirekt auf einen gewissen Zweck gerichtet ist, die Wirkung der moralischen Idee (die subjektiv betrachtet, Andacht heißt.) — Da überdem Menschen alles, was eigentlich nur auf ihre moralische Besserung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüths zur Religion, gern in Hofdienst verwandeln, wo die Demüthigungen und Lobpreisungen gemeiniglich desto weniger moralisch empfunden werden, je mehr sie wortreich sind: so ist vielmehr nöthig, selbst bei der frühesten mit Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen, angestellten Gebetsübung, sorgfältig einzuschärfen, daß die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüth zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen), hier nicht an sich etwas gelten, sondern

d. i. die Rührung des Herzens zur moralischen Besserung, zu bewirken. *)

---

es nur um die Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu thun sey, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist; weil sonst alle jene devote Ehrfurchtsbezeigungen Gefahr bringen, nichts als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben, der nicht in blosen Gefühlen besteht, zu bewirken."

*) S. 288. „Das öffentliche Gebet ist eine ethische Feierlichkeit, es sey durch vereinigte Anstimmung des Glaubenshymnus, oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichtete, alle moralische Angelegenheiten der Menschen in sich fassende Anrede, welche, da sie diese als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines jeden sich mit den Wünschen Aller zu einerlei Zweck (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, nicht Allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen kann (anstatt daß die Privatgebete, da sie ohne diese erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluß aufs Gemüth nach und nach ganz verlieren), sondern auch mehr Vernunftgrund für sich hat, als die erstere, den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hiebei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens, oder eigene besondere Kraft dieser rednerischen

§. 107.

7) In dem Religionsunterricht muß die Tugendlehre (die Entwicklung unsrer Vernunftgesetze) der Gottseligkeitslehre (der Entwicklung der religiösen Gesinnungen) vorangehen. Denn die moralischen Gesetze sind, ihrer Form nach, in der Vernunft enthalten (§. 47.), sind also a) leicht zu erkennen, sie sind b) für sich selbst annehmlich, als Gesetze unsrer Vernunft, und nicht beschwerlich, weil ein jeder die Nothwendigkeit ihrer Befolgung von selbst einsieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, und weil sie das Vermögen, sie zu befolgen, (die Freiheit) selbst mit sich führen. (§. 57.) Die Tugendlehre läßt sich also für sich selbst vortragen; aber nicht die Gottseligkeitslehre, welche, wie die Religion selbst, aus der Moral hervorgehen, darnach geprüft, und derselben

---

Figur, als eines Gnadenmittels, zu denken. Denn es ist hier eine besondere Absicht, nämlich durch eine äussere die Vereinigung aller Menschen zum gemeinschaftlichen Wunsche des Reichs Gottes vorstellende Feierlichkeit, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen; welches nicht schicklicher geschehen kann, als dadurch, daß man das Oberhaupt derselben, gleich als ob es an diesem Orte besonders gegenwärtig wäre, anredet."

durchaus angepaßt werden muß. Jene muß also dieser, als der Grund dem Gegründeten, das Bekannte dem Unbekannten, das durch sich selbst Klare und Bestimmte dem blos durch jenes zu Bestimmenden, als der Zweck dem Mittel, das Unbedingte dem Bedingten, vorangehen. *).

---

*) S. 266. „Was ist natürlicher, in der ersten Jugendunterweisung, und selbst in dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder diese vor jener (wohl gar ohne derselben zu erwähnen) vorzutragen? Beide stehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies ist aber nicht anders möglich, als, da sie nicht einerlei sind, eine müßte als Zweck, die andere blos als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugendlehre aber besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott.) Die Gottseligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenstande, den wir uns in Beziehung auf unsre Moralität, als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen. Die Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung zu stärken; dadurch, daß sie ihr (als einer Bestrebung zum Guten, selbst zur Heiligkeit) die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend ist, verheißt und sichert. Der Tugendbegriff ist dagegen aus der Seele

§. 108.

8) Es ist unumgänglich nothwendig, daß vor dem Religionsunter-

---

des Menschen genommen. Er hat ihn schon ganz, obzwar unentwickelt, in sich, und darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüsse heraus vernünftelt werden. In seiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtseyns eines sonst von uns nie gemuthmaßten Vermögens, über die größten Hindernisse in uns Meister werden zu können, in der Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eignen Person und ihrer Bestimmung verehren muß, nach der er strebt, um sie zu erreichen, liegt etwas so Seelenerhebendes, und zur Gottheit selbst, die nur durch ihre Heiligkeit und als Gesetzgeber für die Tugend anbetungswürdig ist, Hinleitendes, daß der Mensch selbst, wenn er noch weit davon entfernt ist, diesem Begriffe die Kraft des Einflusses auf seine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten wird, weil er sich selbst durch diese Idee schon in gewissem Grade veredelt fühlt, indessen daß der Begriff von einem, diese Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrscher, noch in grosser Ferne von ihm liegt, und wenn er davon anfienge, seinen Muth (der das Wesen der Tugend mit ausmacht), niederschlagen, die Gottseligkeit aber in schmeichelnde, knechtische Unterwerfung unter eine despotisch gebietende Macht zu verwandeln, in Gefahr bringen würde. Dieser Muth, auf eignen Füssen zu stehen, wird nun

richte die moralische Natur des Menschen (die Begriffe von Pflicht und Freiheit) entwickelt werde. Denn ohne Entwicklung dieser Begriffe kann keine moralische Religion (§. 101.) statt finden; man kann sich, ohne dieselben, Gott nicht als moralischen Gesetzgeber und Richter (§. 102.), man könnte ihn nur, als den allmächtigen und weisen Schöpfer und Regierer der Welt denken, und sich keinen andern Endzweck der Weltschöpfung, als jenen, der der subjektive Endzweck unsrer vernünftig-sinnlichen Natur ist (nämlich den der Glückseligkeit,) zu dem wir von Gott, vielleicht durch allerlei willkührliche Prüfungen, geführt werden, vorstellen. Die Idee von Gott hätte dann für

---

selbst durch die darauf folgende Versöhnungslehre gestärkt, indem sie, was nicht zu ändern ist, als abgethan vorstellt, und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anstatt daß, wenn diese Lehre den Anfang macht, die leere Bestrebung, das Geschehene ungeschehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derselben, die Vorstellung unseres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Aengstlichkeit wegen des Rückfalls ins Böse dem Menschen den Muth benehmen, und ihn in einen ächzenden, moralisch passiven Zustand, der nichts Grosses und Gutes unternimmt, sondern Alles vom Wünschen erwartet, versetzen muß."

uns blos theoretisches Interesse, um sich den Anfang und den Zusammenhang der Weltbegebenheiten zu erklären, aber kein praktisches, das sich auf unser freies Verhalten bezöge. — Gott wäre für uns ein zu erhabener und fremder Gegenstand, als daß wir uns überzeugen könnten, daß er auch auf alle Individuen, auch auf uns, auf unsere Handlungen und Schicksale in der Anordnung des Weltplans Rücksicht genommen habe. — Wenn wir die Begriffe von den Eigenschaften Gottes blos nach den Eigenschaften der in oder ausser uns erscheinenden Natur bestimmen; wie wir es thun müßten; so sind wir in Gefahr, sie anthropomorphistisch zu bestimmen. — Wenigstens, wofern Gott nicht als ein moralisches Wesen gedacht wird, erscheinen an ihm diejenigen Bestimmungen nicht, durch die er uns der erhabenste und für unsre auf Tugend gegründete Beruhigung wichtigste Gegenstand ist. Güte und Weisheit, ohne moralischen Zweck, flössen uns weder Ehrfurcht, noch Vertrauen ein. *)

---

*) Die Religion läßt sich auch sehr frühe, leicht, gründlich und vollständig aus der moralischen Natur des Menschen ableiten. Frühe: es muß dies wenigstens eben so bald geschehen können, als das moralische Gesetz zum Bewußtseyn kommt, und gebietet, die Neigungen zu besiegen; denn alsdann ist der

B) Verhältniß der Religion zur Moral.

§. 109.

Die Religion kann nicht dazu dienen, das Sittengesetz entweder schlechthin, oder deutlicher und vollständiger zu erkennen. Denn 1) die Religion geht aus dem Sittengesetze hervor, dies muß daher schon an sich erkannt werden können. 2) Die Religion stellt zwar das Vernunftgesetz als göttliches Gesetz dar; ob aber Etwas göttliches Gebot sey, dies kann nicht durch die Religion erkannt wer-

---

Mensch auch schon fähig, sich die Fragen zu beantworten: wer ist der Glückseligkeit würdiger? wem, und in welchem Maase wird sie ihm zu Theil werden? dem Tugendhaften nämlich. Hieraus kann der Schluß auf einen heiligen und allmächtigen Weltregierer ohne Umschweife, mit mehr Deutlichkeit und Bestimmtheit gezogen werden, als aus der Betrachtung der sichtbaren Schöpfung. Die Vordersätze zu diesem Schlusse liegen alle in der Vernunft und der sinnlichen Natur des Menschen, darum ist dieser Beweis auch leicht und gründlich. Wir sind aber auch berechtigt, uns den Begriff von Gott so zu bestimmen, wie er zu den moralischen Bedürfnissen des Menschen hinreicht, und mithin denselben in dieser Rücksicht vollständig zu machen.

den, sondern blos dadurch, ob es mit dem Vernunftgesetze übereinstimme. Denn entweder ist das Objekt einer Handlung unter dem formalen Vernunftgesetze enthalten, oder nicht; im ersten Falle ist es Vernunftgesetz; im andern ist es der Vernunft nicht gemäs, es wäre daher unvernünftig, es für ein Gesetz zu halten. Es wäre Religionswahn, noch Etwas, ausser dem moralischen Gesetze, für göttliches Gebot zu halten. (§. 104.) 3) Die göttlichen Gesetze werden entweder a) aus ihrem heiligen, oder b) aus ihrem wohlthätigen oder c) ihrem gemeinnützigen Zwecke erkannt. a) In diesem Falle stimmen sie mit dem moralischen Gesetze überein, und sind darum göttliche Gesetze, weil es Vernunftgesetze sind. b) Ist alles das, was, und weil es meine Glückseligkeit befördert, göttliches Gebot; so giebt es keinen moralischen Endzweck (§. 95.), mithin keine Religion (§. 96.), und folglich gar kein göttliches Gebot. c) Der gemeinnützige Zweck ist entweder die allgemeine Gesetzmäsigkeit der Handlung (§. 52.), welche das Kennzeichen der Vernunftgesetze ist, die mithin von den göttlichen wieder nicht verschieden wären; oder die Tauglichkeit zur allgemeinen Glückseligkeit aller Menschen. Eine Handlung muß aber zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetze abgewogen werden, ehe sie auf die Glückseligkeit Ande-

rer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht, und kann nicht zum obersten Princip göttlicher, oder moralischer Gesetze dienen. 4) Die Religion enthält auch keine besondere Pflichten gegen Gott, die in dem allgemeinen Sittengesetze nicht enthalten wären. Denn es giebt gar keine besondere Pflichten gegen Gott. „Denn wir können (S. 217.) auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen; so bedenkt man nicht, daß diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmäsigen Handlungen überhaupt sey."

§. 110.

Die Religion kann auch kein Mittel seyn, die Verbindlichkeit der moralischen Gesetze an sich (objektiv) zu verstärken. 1) Das moralische Gesetz kündigt sich im Bewußtseyn mit absolutur Nothwendigkeit, durch ein kategorisches Sollen oder Nichtdürfen an, so zwar, daß es dem Menschen, sobald er sich dieses Gesetzes bewußt ist, schlechterdings unmöglich ist, an der Verbindlichkeit zur Befolgung des Gesetzes zu zweifeln. 2) Das moralische Gesetz schließt sogar jede von ihm selbst verschiedne, fremdartige Verstärkung der Verbindlichkeit aus; denn diese müßte aus Grün-

den, die ausser der Gesetzgebung der praktischen Vernunft liegen, hergenommen werden, und mithin Triebfedern der Willkühr abgeben können, welches dann nicht anders, als zum Nachtheil des einzig gültigen Bestimmungsgrundes des Willens (der Achtung fürs Gesetz) geschehen könnte. 3) Wenn die Verbindlichkeit der moralischen Gesetze dadurch, daß sie als göttliche vorgestellt werden, verstärkt würde; so müßte dies darum geschehen, entweder 1) weil sie von einem Oberherrn, dessen Unterthanen wir sind, und dem wir, wegen unsrer Abhängigkeit von ihm, gehorsamen müssen, herkommen; oder 2) weil sie Gebote eines machthabenden Gesetzgebers sind, der zugleich seine Gesetze verwalten, unsre Handlungen richten, unsern Gehorsam belohnen und den Ungehorsam bestrafen kann und will; oder 3) weil, wenn die moralischen Gesetze zugleich als göttliche erkannt werden, es desto gewisser ist, daß sie, als aus der höchsten Vernunft entsprungen, auch mit unserer moralischen Natur übereinstimmen. Aber nach allen diesen Rücksichten wird die Verbindlichkeit an sich nicht verstärkt. Denn 1) wenn wir das Daseyn Gottes als unsers Oberherrn und Gesetzgebers aus Gründen, die von unsrer moralischen Natur unabhängig sind, erkennten; so würden auch die Gesetze Gottes für uns verbindlich seyn, wenn sie

auch mit unsrer Vernunft nicht zusammen stimmten, wenn sie uns als ganz willkührliche vorkämen, weil sie doch als Gesetze des Oberherrn erkannt würden. Da wir aber, vor aller Religion, kein anderes Gesetz erkennen, als das moralische; und die Idee von Gott durch dieses Gesetz selbst erzeugt wird, als Idee von einem moralischen Wesen; so können auch die Gesetze Gottes keine andre, als moralische d. i. als solche seyn, die mit unserm Vernunftgesetze übereinkommen, und darum verbinden, weil sie, als Vernunftgesetze, ihre Verbindlichkeit bei sich führen. — Das Verhältniß Gottes, als eines Oberherrn, gegen uns, als seine Unterthanen, kann kein anderes, als ein moralisches seyn, d. i. als eines moralischen Gesetzgebers gegen moralische, vernünftige und freie Wesen: aus dem Begriffe des Oberherrn verschwindet alles Willkührliche; dem Gesetzgeben sowohl als dem Gehorchen liegt dieselbe moralisch gebietende Vernunft zum Grunde, so, daß willkührliche Gesetze eben so unmöglich sind, als willkührliche Handlungen zum Dienst Gottes angeboten. (§. 104. 105.) 2) Belohnungen und Strafen können, als Triebfeder, blos nach dem Princip der Glückseligkeit, Handlungen erzeugen, sind mit der moralischen Triebfeder schlechterdings unvereinbarlich, und können daher die moralische Verbindlichkeit nicht verstärken. 3) Wie ist es aber

möglich, daß die moralischen Gesetze als göttliche, unabhängig von unsrer Vernunft, erkannt werden? Etwa durch eine Offenbarung Gottes? Aber, nebst dem, daß diese durch die Vernunft geprüft werden müßte, so könnte sie, als von einem moralischen Wesen herrührend, keine andere als moralische Gesetze enthalten; da nun diese, indem sie aus unsrer Vernunft unmittelbar hervorgehen, und sich selbst unwidersprechlich ankündigen, und daher zum Probierstein aller vorgeblichen Offenbarungsgesetze dienen; so können nicht, umgewendet, die göttlichen Gesetze den moralischen einen grössern Grad von Gewißheit, und mithin auch nicht der Verbindlichkeit, diese zu beobachten, eine neue Stärke ertheilen.

§. 111.

Die Religion kann auch nicht dazu dienen, die Triebfeder der moralischen Handlungen an sich (objektiv) zu verstärken. Es kann nur eine höchste, und zwar ausschliessende, Triebfeder der moralischen Handlung geben (§. 73.), die durch Vermischung oder Beigesellung jeder andern Triebfeder nothwendig verderbt würde. Wenn daher das moralische Gesetz als göttliches Gesetz vorgestellt und beobachtet wird, so muß das göttliche Gesetz, als an sich selbst gut, blos aus

Achtung für dasselbe, erfüllt; es darf weder einem andern Zwecke subordinirt, noch mit demselben verbunden werden (§. 99.); sonst würde die Triebfeder entweder unlauter oder unmoralisch. Folglich darf die Triebfeder an sich (objektiv) nicht verändert, und kann daher nicht verstärkt werden.

§. 112.

Die Religion macht den Menschen, als sinnlich-vernünftigen Wesen, die Ausübung der Tugend möglich. Der Mensch, als sinnlich-vernünftiges Wesen, ist durch seine vernünftig-sinnliche Natur aufgefodert, zu fragen, was denn das ewige Kämpfen mit den Neigungen, und die beständigen Aufopferungen, die er der Tugend machen soll, für ihn für einen Erfolg haben? Es wäre ihm unmöglich, in dem Widerstreite der moralischen Handlungen mit den Foderungen der Neigungen der Tugend zu folgen, wenn die Glückseligkeit nicht mit der moralischen Gesinnung in Verbindung gebracht werden könnte. (§. 93.) Nun zeigt ihm aber die Religion die Verbindung zwischen dem Bedürfnisse seiner vernünftig-sinnlichen, und dem Gesetze der moralischen Natur, zwischen der Befriedigung der Neigungen und der Erfüllung des Gesetzes, zwis en der Gesetzmäßigkeit der Natur und der Gesetzmäßigkeit aus Freiheit,

zwischen dem subjektiv nothwendigen Endzwecke der Selbstliebe und der objektiv nothwendigen, ganz uneigennützigen Triebfeder des Gesetzes; und macht ihm dadurch die Beobachtung des Gesetzes möglich.

Zusatz 1. Die Religion, indem sie die Verbindung zwischen Glückseligkeit und Tugend hervorbringt, enthält zugleich den Glauben an die Fortdauer des Lebens nach dem Tode. (§. 96.) Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist eine wesentliche Religionswahrheit.

Zusatz 2. Je grösser die Ueberzeugung von dieser Verbindung zwischen Glückseligkeit und Tugend, also je fester der Glaube an die Religionswahrheiten ist, desto grösser ist die Stütze, die die Moral durch die Religion erhält.

Zusatz 3. Die Religion oder der Glaube an Gott ist in so fern Stütze der Moral, als sie die einzige Stütze der Hoffnung einer zukünftigen, und zwar mit der Tugend verhältnißmäßigen, Glückseligkeit ist.

§. 113.

Die Religion befördert die moralische Gesinnung des Menschen und

die Ausübung der Tugend dadurch, daß sie seine Begierde zu den gegenwärtigen Vergnügungen, die mit der Tugend immer im Widerstreit sind, dämpft und schwächt. Wenn die Tugend auf die uneigennützige Erfüllung des Gesetzes dringt, und die Foderung der Neigungen abzuweisen gebietet, ohne dafür etwas zu verheissen; so macht die Religion Hoffnung zu einem Ersatze für die gegenwärtige Aufopferung, indem sie gute Folgen der Tugend, nicht zwar gleich nach der That (denn das moralische Vergnügen, das nach der That erfolgt, ist nicht die Glückseligkeit, §. 94.), sondern in einem künftigen Leben verspricht. Die Neigung hat nun einen zwiefachen Gegenstand, einen gegenwärtigen, der die Begierde wirklich reizt, und einen zukünftigen, auf den sie sich hinlenken soll, der der vernünftigen Selbstliebe desto angemessener ist, weil er eine Folge der Tugend, und mit moralischen Vergnügungen wenigstens verbunden ist. Diese zukünftige Glückseligkeit ist um so reiner, weil sie mit dem höchsten Zwecke des Menschen übereinstimmt, und alles das enthält, was man in der Idee von Glückseligkeit denkt, nämlich ungestörten Genuß physischer und moralischer Vergnügungen; da hingegen das Vergnügen, das man hier der Tugend aufopfern soll, eben darum, weil es mit der Tugend streitet, nur ein schein-

bares und unstätes Bestandstück der Glückselig-
keit ist, indem es zu dem Ganzen unsrer Exi-
stenz fast in gar keinem Verhältnisse steht. Da
nun die Begierde, die bei der moralischen Hand-
lung zu besiegen ist, auf diese Art nach einem
zwiefachen Objekte hingerichtet, und mithin ge-
theilt wird; so folgt nothwendig, daß sie auch
durch die Religion geschwächt werde.

§. 114.

Hieraus folgt:

1) Die Religion berichtiget die Idee von Glückseligkeit, indem sie die gegenwärtigen Vergnügungen, die mit Hintansetzung der Tugend erzielt werden, davon ausschließt, weil diese keinen dauernden und keinen reinen Genuß gewähren.

2) Die Religion macht die Idee von Glückseligkeit vollständig, indem sie die Vergnügungen des zukünftigen Lebens, als den wesentlichsten Bestandtheil, in dieselbe aufnimmt.

3) Die Religion bestimmt uns den wahren Werth der Vergnügungen und alles dessen, was Vergnügen in diesem Leben

gewährt (der Güter der Erde), nach ihrem Verhältnisse mit der Tugend.

4) Die Religion stellt uns dies Erdenleben blos als einen Vorbereitungs- und Prüfungsstand zum künftigen Leben dar, indem wir hier uns blos der Tugend wiedmen, und unsre Neigungen, durch die Hoffnung einer zukünftigen bessern Glückseligkeit, bezähmen sollen. *)

---

*) Auch der weiseste Mensch, der blos aus Achtung fürs Gesetz handelt, muß die Religion hochschätzen, weil er die Unsterblichkeit seiner Seele wünschen und hoffen muß. Denn setze man auch, daß er seine Neigungen so sehr in seiner Gewalt habe, daß er, um sie zu besiegen, der Vorstellung einer zukünftigen Glückseligkeit nicht bedarf; so muß er doch seine Tugend in jedem Zeitpunkte seines Lebens mangelhaft, und weit von dem Ideale, das ihm die Vernunft aufstellt, entfernt finden; er muß daher, aus Achtung für die Tugend wünschen, daß sie in einem zukünftigen Zustande bei ihm zur Reife kommen möge. Es kann ihm mithin die Religion, die ihm die Hoffnung eines zukünftigen Lebens gewährt, nicht gleichgültig seyn. — Der Lasterhafte, der sich des Genusses der Glückseligkeit und des Lebens unwürdig findet, und keine gute Zukunft ahndet, wird sich auch diese nicht wünschen. Der Tugendhafte, je mehr er

§. 115.

5) Die Religion verstärkt subjektiv (d. i. durch die Beziehung der Pflicht auf unsre subjektiven Bestimmungen) die Verbindlichkeit zum moralischen Gesetze. Ohne die Religion vorauszusetzen, besteht unsre Verbindlichkeit zum moralischen Gesetze dadurch daß es als ein nothwendiges Gesetz unsrer Vernunft erkannt wird; da es aber zur nothwendigen Einschränkung des Menschen gehört, alle seine Handlungen auf einen Zweck zu beziehen, und sich nach dem Erfolg derselben umzusehen (§. 93.); da er überdies gewohnt ist, seine Verbindlichkeit zu menschlichen Gesetzen nach den guten oder schlimmen Folgen seiner Handlungen zu bestimmen; so wird er sich zu den moralischen Gesetzen, als göttlichen, dadurch um so mehr für verbunden achten, daß der göttliche Gesetzgeber, zugleich als machthabender Verwalter seiner Gesetze, mit dem Gehorsam gute, mit dem Ungehorsam böse Folgen verknüpft hat. 2) Die Religion stellt den moralischen Endzweck des Menschen zugleich als Endzweck der ganzen

---

sich der Zukunft würdig achtet, desto mehr Achtung muß er auch für die Religion haben, die ihm diese Hoffnung gewährt; desto fester ist eben darum auch sein Glaube an Gott und Unsterblichkeit.

Schöpfung vor, und als solchen, der dem höchsten Wesen wichtig genug schien, um zur Erreichung desselben eine Welt zu schaffen, und ihr eine diesem Endzweck angemessene Einrichtung zu geben. Da nun in diesem Endzwecke die Tugend das Erste und das Unbedingte ist; so erhellet die unbedingte Güte des moralischen Gesetzes und die absolute Wichtigkeit desselben, indem es der Bestimmungsgrund Gottes zu einer Weltschöpfung, und das Gesetz aller vernünftigen Wesen ist.

6) Die Religion verstärkt auch subjektiv (durch Hinwegräumung oder Schwächung eines subjektiven Hindernisses) die Triebfeder zur Beobachtung des Gesetzes. Bei jeder freien Handlung ist die Triebfeder des Gesetzes mit der Neigung im Widerstreite. (§. 59.) Je lebhafter die Antriebe der Neigung sind; desto mehr Aufopferung und Ueberwindung kostet die moralische Entschliesung; und wenn es gar keinen mit der Tugend vereinbarlichen Zweck der Neigungen gäbe; so wäre die moralische Gesinnung für den Menschen subjektiv unmöglich. Dadurch nun, daß die Religion die Vernunftzwecke des Menschen mit seinen Naturzwecken vereinbart, indem sie der Begierde einen zwar künftigen, aber würdigern Ersatz für die gegenwärtige Aufopferung ver-

heiset; beseitiget sie ein subjektives Hinderniß der moralischen Entschliessung, und verschafft dadurch der Triebfeder des Gesetzes den ungehinderten, ihr eigenthümlichen Einfluß auf das Gemüth. 2) Die Religion stellt das moralische Gesetz als Gesetz Gottes, das Gesetz unserer Vernunft zugleich als das Gesetz der höchsten, Alles umfassenden Vernunft dar; durch diese Beziehung desselben auf seinen göttlichen Ursprung wird es für uns der Gegenstand grösserer Achtung. Da nun die Achtung fürs Gesetz die Triebfeder desselben ist; so wird diese hiedurch subjektiv verstärkt.

§. 116.

7) Die Religion macht alle Vorfälle dieses Lebens zu Beförderungsmitteln der moralischen Gesinnung; denn sie zeigt uns Gott als den moralischen Regierer der Welt (102.), der alle Schicksale jedem Menschen in der Absicht bestimmt hat, um den guten Gebrauch seiner Freiheit zu befördern. Die angenehmen Ereignisse sind eben so wenig ein Beweis des göttlichen Wohlgefallens, als sie eine Folge der Tugend sind; denn diese hat erst im zukünftigen Leben ihre Belohnung zu erwarten; die widrigen Schicksale sind keine Zeichen des göttlichen Mißfallens, so wie sie keine nothwendige Folge des moralisch Bösen sind: die erstern sollen von uns als Anlässe zu guten,

menschenfreundlichen Handlungen benutzt; und die letztern als Prüfungen der Tugend, und als an sich geschickte Mittel, das moralische Gefühl zu erwecken oder zu schärfen (§. 102.), betrachtet werden. — Die Religion macht uns daher in allen Vorfällen des Lebens gleichmüthig, und befördert in so fern schon unsere Beruhigung und Zufriedenheit in diesem Leben.

§. 117.

8) Die Religion unterstützt insbesondre die Ausübung unserer Pflichten gegen Andere. Die Pflichten gegen Andere beruhen auf dem Grundsatze: alle Menschen als Zwecke an sich, und nicht, nach unserm eigennützigen Triebe, als Mittel für uns, zu behandeln (§. 53.) *) Da nun die Religion unsern eigennützigen Trieb beschränkt und mäßigt (§. 113.); so erleichtert sie die Ausübung der Pflichten gegen Andere. — Da sie insbesondre unsre Neigung zu den irdischen Gütern dämpft (§. 114); so befördert sie die Gesin-

*) Die Religion versinnlicht diese Vorstellung dadurch, daß sie alle Menschen, als Kinder desselben Vaters, mit gleichen Rechten, mit gleichen Ansprüchen auf dieselbe Menschenwürde, und dasselbe Wohlgefallen Gottes (und Erbschaft), unter gleicher Würdigkeit, darstellt.

nung, uns von denselben mehr nicht zuzueignen, als uns von Rechtswegen gebührt (Gerechtigkeit); einen Theil unseres Vermögens und unserer Bestrebungen dem Wohl anderer Menschen zu wiedmen (Menschenliebe); unsere vollkommnen Rechte auf diese Güter, auf unsre zufälligen Naturzwecke den Naturzwecken Anderer aufzuopfern (Grosmuth); oder sie nach den wichtigern Zwecken und Bedürfnissen Anderer einzuschränken (Billigkeit.)

9) Eben so befördert die Religion die Ausübung der Pflichten gegen uns; wovon der Grundsatz dieser ist: handle immer nach uneigennützigem, nie blos nach eigennützigem Triebe, oder: strebe nach deinen Vernunftzwecken aus bloser Achtung für dieselben, und behandle deine Naturzwecke auch blos als Vernunftzwecke. (§§. 50. 51.) Das Hinderniß, unsere Pflichten auf diese Weise zu erfüllen, besteht in dem eigennützigen Triebe, der mit der Tugend beständig kollidirt: da nun die Religion denselben schwächt, und ihm eine mit der Moralität übereinstimmende Richtung giebt; so befördert sie die Ausübung der Pflichten gegen uns.

§. 118.

Die Religion dient auch dazu, die moralische Gesinnung in dem Menschen herzustellen, oder ihn zu bessern. Die Vorstellung Gottes, als strengen moralischen Richters, und Verwalters seiner Gesetze (§. 102.), der in dem zukünftigen Leben jedem, nach seinem moralischen Verhalten, gute oder schlimme Folgen bestimmen wird, dient dazu, jeden auf seine freien Handlungen aufmerksam zu machen, die Begierde nach dem gegenwärtigen Guten zu schwächen, und auf das Zukünftige hinzuziehen, und eben dadurch der moralischen Triebfeder die Aufnahme in die Maxime zu erleichtern. Die Furcht vor zukünftigen göttlichen Strafen kann zwar nicht unmittelbar moralische Handlungen erzeugen, aber sie dient doch dazu, die zukünftigen üblen Folgen der unsittlichen Handlungen der gegenwärtigen Lust entgegen zu setzen, diese dadurch zu schwächen, und auf diese Art anfänglich wenigstens gesetzmäsige Handlungen hervorzubringen. Die Vorstellung der göttlichen Belohnungen dient ebenfalls zunächst blos dazu, die eigennützigen Triebe nach den Gütern dieser Erde zu mäsigen, indem die theoretische Vernunft selbst die Maxime billigen muß: opfere das gegenwärtige, aber unstäte, unedle und gemischte Vergnügen dem zukünftigen, aber dauerhafte-

ren, edleren und reineren auf: ist diese Neigung einmal geschwächt, so findet die moralische Triebfeder weniger subjektives Hinderniß; es ist mithin leichter, die moralische Gesinnung in sich herzustellen.

§. 119.

Die Religion kann auch ganz allein den moralisch gesinnten Menschen, in Ansehung seiner sowohl in jedem Zeitpunkte des Lebens mangelhaften, als durch vorhergehende Schuld befleckten Tugend, beruhigen. Das Gesetz fodert von dem Menschen absolute Heiligkeit, d. i. durchgängige Uebereinstimmung seines Verhaltens mit demselben. Der Mensch, der sich in jedem Zeitpunkte seines Lebens noch weit von jenem Ideale der Tugend, zu welchem er durch einzelne Thaten ins Unendliche fort nur annähern kann, abstehend beurtheilen muß, findet sein moralisches Verhalten der Foderung des Gesetzes nicht angemessen, sondern immer noch mangelhaft. (§. 89.) Betrachtet er seine vorhergehenden Abweichungen vom Gesetze (den Hang zum Bösen §. 87.); so sieht er sich ausser Stand, dieselben zu vergüten, und der göttlichen Gerechtigkeit Genüge zu thun); indem alles, was er als gebesserter Mensch thun kann, für ihn Pflicht ist (§. 82.),

und er mithin sich selbst vor dem Richterstuhl seines Gewissens (vor dem göttlichen Richter) als ehemals böser Mensch anklagen, und daher wegen seines vorigen Lebens unruhig seyn muß. Hierinn kommt ihm nun die Religion zu Hülfe. Denn was 1) seine mangelhafte Tugend betrifft, ob sie schon dem Menschen, der seine moralische Gesinnung blos nach den Thaten beurtheilen kann (§. 89.), als unzulänglich zu den Foderungen des heiligen Gesetzes erscheinen muß; so wird doch unsre Tugend von Gott, als einem Herzenskundigen, nach unsrer guten Gesinnung, als der allgemeinen und lautern Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit dem Gesetze, und diese Gesinnung, in ihrer reinen intellektuellen Anschauung, als ein vollendetes Ganze, auch der That, dem Lebenswandel nach, beurtheilt. (§ 89.) Auf diese Art kann der Mensch, der Mangelhaftigkeit seiner Tugend ungeachtet, doch hoffen, überhaupt Gott wohlgefällig zu seyn, in welchem Zeitpunkte auch sein Daseyn abgebrochen werden möge. — 2) In Ansehung der vorhergehenden Verschuldung ist der Mensch in seiner eignen (empirischen) Beurtheilung zwar immer derselbe Mensch (physisch); aber vor einem göttlichen Richter ist er in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) ein andrer moralischer, d. i. wirklich das, was hier im Erden-

leben blos im Werden ist, ein Gott wohlgefälliger Mensch, und eben darum den göttlichen Strafen nicht mehr unterworfen.

§. 120.

Aus diesem wechselseitigen Verhältnisse der Moral zur Religion, und der Religion zur Moral, lassen sich nun die nothwendigen Bedingungen jeder wahren, und eben darum nur einzigen, Religion leicht bestimmen. Die erste und nothwendigste Eigenschaft derselben ist, daß sie den Bestimmungen des moralischen Endzwecks angemessen sey (§. 99.) Nach diesem Endzweck müssen a) die Eigenschaften Gottes (§. 100.), b) die denselben entsprechenden religiösen Gesinnungen (§. 101. 102. 103), c) die Religionshandlungen (104. 105.) bestimmt werden. — Auf der andern Seite muß die Religion die Verbindlichkeit zum moralischen Gesetze (§. 115.) und die Triebfeder derselben subjektiv verstärken, und überhaupt die Ausübung der Moral erleichtern. (§. 112. 117. 118.)

Zweites Hauptstück.

Beförderung des moralisch Guten durch Freiheit.

Erster Abschnitt.

Möglichkeit dieser Beförderung.

§. 121.

Die moralische Bildung hat den Zweck, die gute Gesinnung bei dem Menschen zu gründen, und zu befestigen. Denn ohne diese Gesinnung hat keine Moralität statt. Ob nun zwar die böse Gesinnung bei jedem Menschen, und zwar als unvertilgbar, vorausgesetzt werden muß, und darum die moralische Bildung mit der Ausrottung derselben anfangen (§. 91.), und allerdings der theoretische Unterschied zwischen dem unschuldigen und dem verderbten Menschen beobachtet werden sollte, daß jener vor dem Bösen gewarnt, dieser aber, es zu verlassen, angewiesen würde; so ist es doch für die Maximen der moralischen Bildung gleichgültig, ob man sich den Menschen, bei dem die gute Gesinnung

hervorgebracht werden soll, in dem Stande der Unschuld, oder des moralischen Verderbens denke; weil die gute Gesinnung von einem wie von dem andern frei angenommen werden muß, und auch von dem bösartigen Menschen angenommen werden kann. Bei dem letztern muß dies durch eine Revolution in der Gesinnung geschehen (§. 81.); welche aber durch eine freie Entschliessung bei ihm eben so zu Stande kommt, wie bei dem Unschuldigen die gute Gesinnung, durch einen Akt der Freiheit; denn sie ist diesem so wenig angebohren, als dem Verderbten die böse Gesinnung. (§. 86.) Uebrigens hat der Unschuldige mit denselben Hindernissen zu kämpfen, wie der Böse; bei ihm muß die moralische Natur entwickelt werden, wie bei diesem. Es sind für einen, wie für den andern dieselben Pflichten, Gefahren und Klippen. Die Maximen der moralischen Bildung sind daher in Ansehung von beiden nicht verschieden.

§. 122.

Der gute Gebrauch der Freiheit besteht in der Aufnahme des Gesetzes und seiner Triebfeder, der Mißbrauch in der Aufnahme der diesen entgegenstrebenden Neigung in die Maxime des Willens. (§. 60.) Da der letzte, subjektive Grund der Selbstbestimmung, zum Guten wie zum Bösen, ausser dem sich selbst be-

stimmenden Willen nicht gesucht werden kann (§. 59.); so kann auch der gute Gebrauch der Freiheit durch solche Mittel, die den hinreichenden Grund der Wirklichkeit desselben enthielten (durch physische), nicht befördert, noch der Mißbrauch durch solche gehindert werden. Es ist unmöglich, eine freie Handlung durch physisch wirkende, d. i. mit der Wirkung als Ursachen nothwendig verbundne, Mittel hervorzubringen. Man kann von dem Erfolge seiner Anschläge auf die willkührlichen Handlungen der Menschen nie mit der physischen Gewißheit versichert seyn, wie von dem Zusammenhange zwischen Ursache und Wirkung. Der Politiker und der Menschenkenner können den Erfolg ihrer angewandten Maximen blos nach den von den Menschen frei angenommenen Grundsätzen und geäusserten Gesinnungen mit Wahrscheinlichkeit berechnen. So giebt es auch für den moralischen Erzieher keine solche Maximen, von denen er sich eine nothwendig erfolgende Wirkung versprechen könnte.

§. 123.

Es ist überhaupt unmöglich, durch empirische Mittel die Aeusserungen der Freiheit auf eine direkte Weise zu befördern oder zu hindern. Denn da die Freiheit, als absolute Selbstthätigkeit, ein

übersinnliches, ein von allen empirischen Einflüssen und Bedingungen unabhängiges Vermögen ist; so können die Aeusserungen desselben durch empirische Mittel, auf eine unmittelbare Weise, weder befördert, noch gehindert werden. — Wenn die freie Willensäusserung uns unbegreiflich und unerklärbar ist (§. 62.); so kann auch dieselbe mit keinem von uns erkannten, der Zeit nach vorhergehenden, Mittel in dem Verhältnisse der ursachlichen Verknüpfung stehen. *)

*) S. 243. „Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellektuellen ihnen nicht so geläufig sind, Widersprüche der Kritik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben, merke ich hier an, daß, wenn von sinnlichen Mitteln das Intellektuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse, welches die erstern dem letztern entgegenstellen, geredet wird, dieser Einfluß zweier so ungleichartigen Principien niemals als direkt gedacht werden müsse. Nämlich als Sinnenwesen können wir nur an den Erscheinungen des intellektuellen Princips, d. i. der Bestimmung unserer physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetz entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken, so daß Ursache und Wirkung als in der That gleichartig vorgestellt werde. Was aber das Uebersinnliche (das subjektive Princip der Moralität in

§. 124.

Soll nun die moralische Gesinnung auf keine Weise befördert werden können? Soll der Mensch, in Ansehung seines höchsten Zweckes, sich selbst überlassen werden, und gar keiner Leitung und Ausbildung fähig seyn, weil die freie Handlung nicht, wie eine Naturwirkung, erzeugt werden kann? Es ist allerdings unmöglich, auf das freie Vermögen, nach seinem blos intelligiblen Charakter (§. 65.), unmittelbar zu wirken. Aber es ist doch sowohl das Gesetz der Freiheit (§. 44.), als der freien Bestimmung vorhergehend, als auch das freie Bestimmtseyn (§. 65.) und die Folgen von diesem im Bewußtseyn gegeben. Dies freie Handeln hat einen empirischen Charakter (§. 67.), nach

uns, was in der unbegreiflichen Eigenschaft der Freiheit verschlossen liegt), z. B. die reine Religionsgesinnung betrifft; von dieser sehen wir ausser ihrem Gesetze (welches aber auch schon genug ist) nichts das Verhältniß der Ursache und Wirkung im Menschen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, aus der moralischen Beschaffenheit des Menschen, als ihnen imputabel, nicht erklären, eben darum, weil es freie Handlungen sind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssen."

welchem es von uns betrachtet, und behandelt werden kann. Nach diesem Charakter gehen der freien Handlung die Vorstellungen des moralischen Gesetzes und der demselben widerstreitenden Gegenstände der Lust, als Bedingungen der Möglichkeit, der Zeit nach vorher; wir sind uns dieser einander entgegengesetzten Triebfedern bewußt, beide afficiren das Gemüth; sie stehen vermittelst des Bewußtseyns unter sich in einem subjektiven Verhältnisse. Wir sind uns des auf diese Triebfedern erfolgenden Entschlusses des Willens (des Bestimmtseyns) wieder bewußt, und beziehen denselben auf dies vorhergehende Wirken der Triebfedern. Es ist zwischen den empirischen Triebfedern und dem empirischen Wollen ein gleichartiger, und nach unserm Bewußtseyn, direkter Zusammenhang. Die freie Handlung steht mit Naturbedingungen nach ihrem empirischen Charakter im direkten Zusammenhange. — Es kann also die freie Handlung, nach diesem Charakter durch empirische Mittel gelenkt, die gute befördert, und die böse gehindert werden, nachdem man die das Gute hindernden Neigungen schwächen oder unterdrücken, nachdem man die Vorstellung des moralischen Gesetzes erleichtern oder verstärken, nachdem man das Beziehen der Handlung aufs Gesetz modificiren kann. Die der freien Selbstbestim-

mung vorhergehende Entwicklung des moralischen Gefühls durch empirische Hülfsmittel verändert zwar das intellektuelle Princip der Moralität und der Freiheit an sich nicht; aber sie verstärkt die Triebfeder des Gesetzes im Bewußtseyn, im direkten Verhältnisse gegen die empirische Triebfeder der Neigung. Wir wissen, daß, je stärker die Triebfeder auf einer Seite ist, der Wille sich desto öfter und leichter nach derselben bestimme. Wir können daher den guten Gebrauch der Freiheit empirisch befördern. — Dies ist für die Maximen der moralischen Bildung hinreichend. Denn für uns Menschen ist das im Bewußtseyn gegebene Gesetz die einzige Richtschnur unsrer Handlungen, und der einzige Maasstab, unsre moralische Gesinnung zu beurtheilen; wir schliessen blos aus Thaten auf unsre Gesinnung (§. 89.); und wenn schon das Verhältniß der im Bewußtseyn gegebenen Triebfedern (des Gesetzes und der Neigungen) auf die freie Selbstbestimmung unbegreiflich und unerforschlich ist (§. 62.); so giebt es doch ein solches, wenn es schon nicht das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung ist); denn es wird doch immer eine von beiden Triebfedern bei jeder freien Handlung zur Maxime aufgenommen. (§. 60.)

§. 125.

Um nun die Maximen der moralischen Bildung zweckmäsig bestimmen zu können, muß der freie Akt (nach seinem empirischen Charakter) genau zergliedert werden. Es sind aber bei demselben zu unterscheiden I. die demselben vorhergehenden Bedingungen der Möglichkeit, II. die unmittelbaren Bestimmungen desselben, III. die Folgen desselben.

I. Die Bedingungen der Möglichkeit des freien Akts sind a) die durch das Begehrungsvermögen bestimmte Materie, b) die durch die praktische Vernunft a priori bestimmte Form des moralischen Gesetzes, (objektive Bedingungen): die durch beide im Gemüthe erzeugten Zustände und Handlungen (subjektive Bedingungen), a) das Gefühl von Lust oder Unlust, b) das Bewußtseyn des Gesetzes und seiner Triebfeder (das moralische Gefühl der Achtung fürs Gesetz), c) die Beziehung der Handlung aufs Gesetz (Zustand der Besonnenheit.)

II. Unmittelbare Aeusserungen der freien Kraft, 1) frei gerichtete Aufmerksamkeit auf die Foderung des Begehrungsvermögens und des Gesetzes — Beziehung derselben auf einander, in der Absicht, um sich

darnach zu bestimmen, 2) Entschliessung des Willens a) entweder Zurückweisung der Foderung der Lust durch Achtung fürs Gesetz (Aufnahme von diesem in die Maxime — gute Gesinnung), oder b) Hintansetzung der Triebfeder des Gesetzes, Bestimmung nach der Foderung der Lust (Aufnahme von dieser in die Maxime — böse Gesinnung.)

III. Die Folgen der freien Entschliessung: a) Auf die frei ergriffene Maxime erfolgende Thätigkeiten bis zur Ausführung der That, b) unmittelbar erfolgende Billigung oder Mißbilligung — moralisches Vergnügen oder Mißvergnügen, c) mittelbare Folgen in Ansehung der zukünftigen Glückseligkeit, d) die durch die gute Handlung gegründete Disposition zur Fertigkeit im Guten: der durch die böse Handlung gegründete Hang zum Bösen.

Zweiter Abschnitt.

Bedingungen der Möglichkeit der freien Handlung.

§. 126.

Ohne gegebenen Stoff kann keine von uns erkannte Kraft wirken. Die Materie der freien Handlung ist aber eine durch ein Gefühl der Lust bestimmte Begierde, welche, wenn sie auf das Vernunftgesetz bezogen, und als demselben widerstreitend erkannt wird, eine freie Wahl möglich macht. (§. 59.) — Die Stärke und Lebhaftigkeit der Begierde ist nach den Gesetzen des Begehrungsvermögens bestimmt. Keine noch so lebhaft den Willen zu ihrer Befriedigung anziehende Begierde hat zwar auf denselben einen bestimmenden Einfluß, als wodurch derselbe aufhören würde, frei zu seyn: und die Triebfeder des Vernunftgesetzes, als eines nothwendigen und an sich guten Gesetzes, ist, wenn sie gehörig bedacht wird, an sich hinreichend, jede Foderung des Begehrens zurückzuweisen. Der Wille könnte sie immer, aber er will sie nicht zurückweisen, er will der Neigung folgen. Der Wille bestimmt sich im Gegentheil meistentheils nicht

nach dem objektiv grössern Gewichte der Triebfeder der Vernunft. Hiervon liegt zwar der subjektive intelligible Grund darin, daß der Wille schon früher das Böse in seine Maxime aufgenommen hat, in dem unerforschlichen Hang zum Bösen (§. 84); aber der subjektive empirische und uns begreifliche Grund ist die subjektiv grössere Stärke des Gelüstens. (§. 84) Es ist eine durchgängig wahrgenommene, gleichwohl freie, Handlungsweise des Willens, daß er sich immer nach der relativ grössern Rührung des Gemüthes, sie sey durch eine oder die andre Triebfeder erzeugt, bestimme. Es kommt also sehr viel darauf an, daß der Einfluß der Begierde auf das Gemüth gehemmet, die Lebhaftigkeit der Neigungen geschwächt, und der Mensch angewiesen werde, sie zu bezähmen und zu beherrschen, weil er sich dadurch die Selbstbestimmung zum Guten erleichtert. — Die Neigungen hindern aber den guten Gebrauch der Freiheit, indem sie 1) den Menschen oft überraschen, d. i. zu Handlungen bestimmen, ehe diese auf das Gesetz bezogen wurden. Hierdurch hören zwar die einzelnen Handlungen auf, frei zu seyn; aber die subjektive Disposition des Gemüths zu dergleichen Ueberraschungen, wenn sie durch zweckmäsige Bezähmung der Neigungen verhindert werden konnte, ist doch willkührlich zu nennen. 2) Die Neigungen afficiren das

Gemüth immer lebhafter durch sinnliche Gefühle, als die Triebfeder der Vernunft durch das moralische Gefühl, desto lebhafter, je unkultivirter der Mensch ist, d. i. je weniger Fertigkeit er besitzt, die Gegenstände des Begehrens mit einander zu vergleichen, und die Neigungen, durch ihre Beziehung auf Glückseligkeit, durch sich selbst zu dämpfen. (§. 42.) 3) Die Erfahrung lehrt, daß in dem Gemüthe bereits eine Fertigkeit, nach den Foderungen der sinnlichen Neigungen zu handeln, gewurzelt ist, ehe die moralische Natur im Menschen, die Anlage zur Persönlichkeit, sich entwickelt. Diese subjektive Fertigkeit erschwert die ungewohnte moralische Handlung, und geht durch sich selbst in Handlungen, die ihrer Triebfeder angemessen sind, über, wenn sie nicht durch einen subjektiv grössern Widerstand aufgehalten wird.

§. 127.

Das allgemeine subjektive Beförderungsmittel der moralischen Handlung ist die Schwächung der Neigungen, welche ein subjektives Hinderniß derselben sind. — Der Wille wird aber gegen die Ueberraschungen der Begierden verwahrt, wenn man denselben durch zweckmäsige Vorstellungen, durch Vorsätze, durch Gefühle höherer Art und durch Maximen der Klugheit vor-

zubeugen sucht. — Die Lebhaftigkeit der Neigungen wird gedämpft 1) durch die Disciplin der Neigungen (§. 42.), durch Beherrschung derselben vermittelst andrer Neigungen, die den Maximen der theoretischen Vernunft angemessener sind. Der kluge Mann hat seine Begierden in seiner Gewalt; er leitet sie nach seinen Zwecken; er befriedigt die Lüste nicht, die seiner Gesundheit schaden; er ist unbestechlich um seiner Ehre willen; er lügt nicht, um das Vertrauen der Menschen nicht zu verlieren. 2) Durch die Vorstellung eines aus der Bezähmung der Begierde erfolgenden Vergnügens von höherer Art (des moralischen), und eines aus der Befriedigung der Neigung entstehenden grössern, moralischen, Mißvergnügens. (§. 56.) Das Vorgefühl von beiden schwächt an sich das Gefühl der sinnlichen Lust. 3) Durch die Beziehung der moralischen Handlung auf einen derselben entsprechenden Antheil an einer zukünftigen Glückseligkeit. (§. 113.) Diese zwei letztern Arten der Beziehung des Begehrens auf seine nächsten oder entfernten Folgen verunreinigen die Triebfeder der moralischen Handlung nicht, wenn diese blos in der Absicht vorgestellt werden, um die Neigung zu schwächen (§. 99.), und dadurch ein subjektives Hinderniß des Guten zu beseitigen. Die Disciplin der Neigungen ist an sich weder moralische

Gesinnung, noch unmittelbare Beförderung derselben. Denn nicht die Neigungen, sondern das in die Maxime aufgenommene Böse ist der Feind der guten Gesinnung; die Neigungen sind an sich nicht böse, sie widerstreiten der moralischen Gesinnung, weil sie den Grundsätzen überhaupt widerstreiten. *) Daher ist die Disciplin der Neigungen in so fern nothwendig, als sie eine Vorübung zur Lenksamkeit des Subjekts durch Grundsätze überhaupt ist. — Die Fertigkeit, nach den Neigungen zu handeln, wird besiegt a) durch eben die Disciplin der Neigungen, b) durch die Entwicklung der moralischen Natur im Menschen, nämlich durch das anerkannte Vernunftgesetz und seiner nothwendigen und für sich hinreichenden Triebfeder. c) Durch die Vorstellung des Verhältnisses der Tugend und des Lasters zur Glückseligkeit.

Es ist daher als Maxime der moralischen Erziehung zu empfehlen, daß man die Jugend frühzeitig zur Abtödtung gewöhne, d. i. sie anweise, sich freiwillig das zu entziehen, wonach man heftig strebet. Dadurch wird verhindert, daß die Fertigkeit, nach den jedesmaligen Foderungen des Gelüstens zu handeln, nicht zu tief wurzle; der Wille wird frühzeitig lenksam gemacht, sich nach Vorstellungen von höherer Art zu bestimmen; man lernt den Ver-

*) Siehe Kant S. 63.

such machen, daß die eigennützigen Triebe besiegt werden können. Hat man sich einmal zu bekämpfen gelernt, so ist eben dadurch der subjektive Kampf der Tugend mit der Neigung, zu Gunsten der erstern, erleichtert.

§. 128.

Man könnte hier die Frage aufwerfen: soll die moralische Erziehung blos mit der Disciplin der Neigungen d. i. blos damit anfangen, daß man seinen Zögling zu blos gesetzmäsigen Handlungen, sie mögen aus einer Triebfeder entspringen, aus welcher sie wollen, anhalte? Man hätte damit, kann man sagen, schon so viel gewonnen, daß die Neigungen sich unter einander selbst dämpfen, und der theoretischen Vernunft unterwürfig werden. Wenn einmal die Fertigkeit zu gesetzmäsigen Handlungen gegründet ist; so sey es leicht, dieselben, durch blose Veränderung der Triebfeder, zu moralischen umzuschaffen. — Zudem sey es dem moralischen Erzieher blos möglich, an gesetzmäsigen Handlungen den Erfolg seiner Bemühungen zu ermessen, da er kein Herzenskundiger ist, und die Triebfeder der Handlungen seiner Zöglinge nicht einsehen kann. Allein es wäre ein sehr unzweckmäsiges und schädliches Verfahren, wenn der moralische Erzieher sich blos auf gesetzmäsige Handlungen beschränkte, und die Moralität gleichsam dem Ge-

rathewohl, ohne beständig bei seinen Zöglingen darauf zu dringen, überlassen wollte. Der moralische Erzieher, als solcher, bildet den Menschen nicht zum bürgerlichen Leben, sondern zur Tugend; nicht für die Gesellschaft der Menschen, sondern für das unsichtbare Reich Gottes und der Vernunft, in welchem blos gesetzmäsige Handlungen gar keinen Werth haben. Er müßte die Maximen der Selbstliebe begünstigen, wenn es ihm blos um gesetzmäsige Handlungen, um den Schein der Tugend zu thun ist; er würde eben dadurch der Maxime der Tugend den größten Abbruch thun Der moralische Erzieher kann freilich von dem Effekt seiner Bemühungen nicht überzeugt seyn, er muß diesen dem Gewissen seiner Zöglinge überlassen; er kann zur Hervorbringung moralischer Handlungen keine Zwangsmittel anwenden, auch dafür nicht belohnen. Aber hierinn liegt die Würde der Tugend, daß sie ganz frei und unabhängig von äussern Einflüssen ihren Werth blos durchs Gefühl ankündigt. Hierauf muß der moralische Erzieher immer aufmerksam machen, daß die moralische Handlung über alle menschliche Strafen und Belohnungen, über Lob und Tadel erhaben sey, und daß sie blos vor dem Richterstuhl der eignen Vernunft geschätzt und gerichtet werden könne. Diese Unabhängigkeit von aller menschlichen Beurtheilung ist, als Folge des freien Vermögens

und der Erhabenheit der moralischen Natur, für den Menschen ein eigner Antrieb, sich in seinen Handlungen blos an der Leitung seines Gewissens, die untrüglich und unbestechlich ist, zu halten.

§. 129.

Die andre objektive Bedingung der Möglichkeit einer freien Handlung ist die durch die Thätigkeit der praktischen Vernunft im Bewußtseyn des handelnden Subjekts bestimmte Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Triebfeder desselben. Blos dadurch, daß eine, der Materie nach empirische, Handlung auf das Gesetz bezogen wird, blos durch das Urtheil, daß hier Pflicht eintrete, wird die Vernunftform der Materie eingedrückt, die Handlung wird dadurch moralisch möglich, und frei. (§. 59.) Es müssen daher der moralischen Handlung im Gemüthe nothwendig die drei Akte vorhergehen: 1) die Erkenntniß des Gesetzes, 2) der demselben eigenthümlichen Triebfeder, 3) die Beziehung der vorhabenden Handlung aufs Gesetz und seine Triebfeder. Um nun die moralisch guten Handlungen zu befördern, ist es nothwendig, daß man diese drei Akte im Gemüthe entweder erzeugen, oder doch ihre Wirksamkeit auf die freie Hand-

lung verstärken könne. Nun sind aber die ersten davon, die Erkenntniß des Gesetzes und seiner Triebfeder, durch die praktische Vernunft, mithin durch ein übersinnliches Vermögen, bestimmt. Wie läßt sich auf dieselbe durch empirische Mittel wirken? Die Thätigkeit der praktischen Vernunft ist ganz a priori bestimmt; sie ist von allen empirischen Einflüssen unabhängig, und keinen Zeitbedingungen unterworfen; sie kann daher durch empirische Mittel an sich (objektiv) weder erzeugt, noch befördert werden; sie kann mit andern empirischen Kräften nicht verbunden werden, um einen zusammengesetzten Effekt hervorzubringen; sie muß als immer rege, immer in demselben Grade wirksam gedacht werden. Aber wir erkennen doch den Effekt ihrer Thätigkeit; ihr Gesetz ist im Bewußtseyn, und mithin empirisch gegeben; die Vorstellung desselben steht daher mit andern Gemüthszuständen im Verhältnisse; sie kann von andern Vorstellungen und Gefühlen verdunkelt, verdrängt, oder erhöht und verstärkt werden; es kann im Gemüthe ein subjektiver Grund liegen, der verhindert, daß die Stimme der Vernunft nicht vernommen werde.

§. 130.

Die Wirksamkeit der praktischen Vernunft läßt sich daher im Subjekte (subjektiv) auf eine

doppelte Weise, a) negativ und b) positiv verstärken: a) negativ, durch Hinwegräumung oder Schwächung der im Subjekte befindlichen Hindernisse, welche der Erkenntniß des Gesetzes und seiner Triebfeder im Wege stehen. Diese sind 1) überhaupt stark anziehende Neigungen, daher 2) Leichtsinn und Zerstreuung im Auffassen der Vernunftvorstellungen, 3) freiwillige oder habituelle Verstärkung der Begierde durch freiwillige Versetzung in jene Lage, in welcher wir sonst immer den Antrieben der Neigungen nachgegeben haben (Gelegenheiten zum Bösen) — böse Gewohnheiten, 4) theoretische Verdunkelung oder Vernichtung der Triebfeder des Gesetzes durch die bösen Beispiele der Zeitgenossen, durch die öffentliche Achtung, in welcher blose Geschicklichkeiten stehen, durch verkehrte Erziehung, in welcher blos die Klugheitsmaximen eingeschärft werden, durch herrschende Vorurtheile und Sophismen wider die reine moralische Gesinnung, durch allgemein angenommene und vertheidigte falsche Principien der Moralität. Da der reinen moralischen Handlung eine freie, ungestörte und unverwirrte Beziehung derselben auf die Triebfeder der Vernunft vorhergehen muß; so wird dieselbe durch alle theoretische Bedenklichkeiten, welche die Triebfeder verdunkeln, nothwendig gehindert. — Es ist daher die Pflicht des moralischen Erziehers,

die allgemeinen und besondern Hindernisse, die der Aufnahme der Triebfeder des Gesetzes in die Maxime entgegen wirken, kennen zu lernen, und zu zerstreuen; die herrschenden Vorurtheile aufzudecken; vor den Verführungen und bösen Beispielen zu warnen; die bereits angenommenen Lebensmaximen nach dem moralischen Gesetze zu beurtheilen; die körperliche und geistige Kultur dem höchsten Vernunftzwecke unterzuordnen; den Geschicklichkeiten, Künsten, Wissenschaften, den äussern Gütern ihren wahren Werth blos nach ihrer Beziehung auf die Tugend zu bestimmen; überhaupt eine unbedingte Achtung für das Gesetz einzuflösen, und in der Absicht bei individuellen Handlungen den Unterschied zwischen den Maximen der Klugheit und der Weisheit aufzudecken, und auf die unbedingte Güte der letztern aufmerksam zu machen.

§. 131.

b) **Positiv** wird die Wirksamkeit der praktischen Vernunft unterstützt 1) durch **Beförderung der Erkenntniß des Gesetzes**, 2) durch **Verstärkung der Triebfeder desselben**, 3) durch **Erleichterung des Beziehens der Handlung auf das Gesetz.**

1) **Die Erkenntniß des moralischen Gesetzes** und seiner Triebfeder kann nicht durch

äussere Mittel in dem Gemüthe erzeugt werden. Das Sittengesetz und seine Triebfeder kann nicht vermittelst äusserer Belehrung dem Gemüthe eingeflöst und eingeprägt, sondern sie müssen aus demselben entwickelt werden, denn sie müssen in dem Gemüthe durch innere Kraft der Vernunft schon hervorgebracht seyn. Das Sittengesetz ist kein äusseres, konventionelles, willkührliches Gesetz; es ist das Gesetz der eignen Vernunft. Die Verpflichtung dazu beruht auf der durch die Vernunft bestimmten Nothwendigkeit zu handeln, und die Triebfeder auf dem wieder durch die Vernunft bestimmten, moralischen Gefühle der Achtung fürs Gesetz. Auswendig gelernte Vorschriften zu handeln, ohne daß ihre Nothwendigkeit durch die Vernunft anerkannt würde, sind keine Vernunftgesetze. Die einzig mögliche Methode, die Erkenntniß des Sittengesetzes zu befördern, besteht darinn, daß man die Aufmerksamkeit des Menschen auf sein eignes Gewissen lenke, und in ihm das Bewußtseyn des Gesetzes erwecke oder erleichtere.

§. 132.

Das Sittengesetz ist aber blos nach seiner Form durch die praktische Vernunft bestimmt. (§. 47.) Durch diese Form sind aber eben

darum, weil sie auf alle freie Handlungen bezogen werden kann, alle Pflichten bestimmt; sie macht das Princip aller freien Handlungen aus. (§. 49.) Da sich aber die Form nur alsdann äussern kann, wenn ihr die Materie gegeben ist; so läßt sich eben deswegen das im Bewußtseyn vorhandene formale Gesetz dadurch entwickeln, früher erwecken, und seine Anwendung auf die Materie erleichtern, wenn dasselbe durch absichtliche und zweckmäsige Uebungen öfters zum Bewußtseyn gebracht, und auf vorgelegte Fälle angewandt wird. Wenn die Frage: ist diese Handlung geboten oder unerlaubt? bestimmt vorgelegt wird; so kann es nicht fehlen, daß die praktische Vernunft ihr Gesetz bestimmt und klar ankündige. So kann man dem Kinde die moralischen Gesetze abfragen, und die Erkenntniß derselben erleichtern. Man muß es aber über solche Pflichten zur Rede stellen, die seinen Verhältnissen und seinem Wirkungskreise angemessen sind, und keine andere höhere Begriffe, z. B. von gesellschaftlichen Verhältnissen, voraussetzen. — Da die Vernunft ihre Gesetze durch Verbieten zuerst ankündigt (§. 48.), indem die Triebfeder der Neigung den Menschen von seiner frühesten Jugend an beherrscht (§. 84.); so ist es auch zweckmäsig, den Menschen in der Erkenntniß seiner negativen Pflichten oder der verbietenden Gesetze zuerst zu üben, welche auch darum

leichter zu erkennen sind, weil sie ohne alle Ausnahme und Einschränkung verbinden.

§. 133.

Man mache die Erkenntniß der Pflichten so fruchtbar und vollständig als möglich ist. Sie wird aber fruchtbar und wirksam, wenn sie gründlich ist, und auf Ueberzeugung beruht. Diese wird hervorgebracht, wenn man die Pflichten auf ihre letzten Gründe, auf das Princip, zurückführt. Eben dadurch wird aber auch die Erkenntniß derselben vollständig. Man suche daher das Princip aller Pflichten zu entwickeln, und deutlich zu machen. Dies Princip ist aber in der Form der moralischen Gesetze enthalten. (§. 49.) Man bringe daher diese in eine verständliche Formel, und wähle zu diesem Ende eine von den oben (§. 49—53.) angegebenen, die man für die faßlichste hält. Ich will es versuchen, eine solche zur Bestimmung der Pflichten gegen sich, und gegen Andre festzusetzen. Die Form des Vernunftgesetzes ist die unbedingte Güte (§. 50.), oder die allgemeine Gesetzmäsigkeit der Maxime. (§. 52.) Der erste Ausdruck der Vernunftform ist bequemer, die Pflichten gegen sich, und der andre tauglicher, die Pflichten gegen Andre zu entwickeln.

§. 134.

Der Mensch hat subjektive und objektive Zwecke (§. 17.), wovon er die erstern verfolgen muß, und die andern befördern soll. Da nun diese Zwecke einander (in der Maxime des Willens) widerstreiten (§. 45); so legt die Vernunft dem Menschen, als frei handelnden Wesen, die Nothwendigkeit zu gewissen Handlungen auf, wodurch er seine Zwecke erreichen soll, sie schreibt ihm Gesetze in Ansehung seiner eignen Zwecke vor, sie legt ihm Pflichten gegen sich selbst auf. — Das Verhältniß der Freiheit des Menschen zu seinen Zwecken wird durch die Formel bestimmt: Handle immer so deinen Zwecken gemäs, daß die Maxime deines Willens mit der unbedingten Gesetzgebung deiner Vernunft übereinstimme (§. 49), oder unbedingt gut sey (§. 50.); oder: strebe nach deinen Zwecken immer aus uneigennützigem, nie nach blos eigennützigem Triebe. (§. 51.) — Da die Maxime des Strebens nach Zwecken nur dann unbedingt gut seyn kann, wenn der Zweck selbst unbedingt gut, ein Vernunftzweck (§. 16.) ist; so ergeben sich hieraus folgende, zur Bestimmung aller Pflichten gegen sich hinreichende, negative und positive Grundsätze.

a) Negative:

Du sollst nie ein blos bedingtes Gut um seiner selbst Willen wollen.

Du sollst die Glückseligkeit, die Summe alles bedingten Guten, nie zu einem unbedingten Zwecke machen.

Du sollst deine Vernunftzwecke nie wegen ihrer Beziehung auf Glückseligkeit begehren, d. i. nie den Zweck zum blosen Mittel herabwürdigen.

Du sollst in der Collision zwischen einem Vernunft- und Naturzwecke jenen diesem nie nachsetzen.

b) Positive:

Du sollst deine unbedingten Zwecke als solche, d. i. um ihrer selbst Willen, wollen.

Du sollst deine Naturzwecke (sowohl jene der Kultur, als der Glückseligkeit) blos darum, weil, und in so fern sie Bedingungen oder Mittel zur Erreichung der Vernunftzwecke sind, befördern.

Du sollst deine Naturzwecke immer den Vernunftzwecken unterordnen, d. i. die letztern so-

wohl mit grösserem Aufwande von Zeit und Anstrengung befördern, als sie in der Collision mit den Naturzwecken den letztern immer vorziehen.

Du sollst den Werth und die Wichtigkeit deiner Naturzwecke, und folglich deine Pflicht, darnach zu streben, nach ihrem Verhältnisse zu deinen Vernunftzwecken bestimmen, und dieselben nach dieser Regel einander unterordnen.

§. 135.

Jeder andre Mensch ist, wie ich, ein vernünftiges, freies, zurechnungsfähiges, mit der Anlage zur Persönlichkeit begabtes Wesen, und mithin, in diesen mancherlei Rücksichten, Zweck an sich, d. i. er hat vermöge seiner moralischen Natur unbedingte Zwecke, die er frei erreichen soll. (§. 70.) Er strebt als sinnlich-vernünftiges Wesen auch nothwendig nach Naturzwecken. (§. 24.) — So, wie jeder einzelne Mensch in Beziehung auf seine verschiedene Zwecke mit sich selbst im Widerstreite ist; so entstehen bei Menschen, die zusammen leben, mancherlei Collisionen sowohl zwischen Vernunft- und Naturzwecken, als zwischen den Naturzwecken derselben. Die Vernunft, so wie sie meine Zwecke einander unterordnet, schreibt mir auch vor, wie ich mich in Ansehung Andrer verhalten, wie ich meine Zwecke den Zwe-

cken derselben unterordnen soll. Die Vernunft macht alle Menschen einander gleich in Ansehung ihrer Zwecke und des Vermögens, sie zu erreichen; sie legt allen dieselben Pflichten auf, und stellet alle mit denselben Rechten, in Beziehung auf andre vernünftige Wesen aus; sie fodert, daß sich alle Menschen als Zwecke an sich behandeln (§. 53.), und keiner den andern als bloses Mittel zu seinen Zwecken betrachte. Das, was Gesetz für einen ist, ist Gesetz für alle. Sie vereinigt die verschiedenartigen Zwecke der Menschen unter einander durch den Grundsatz, der die Form der gesetzgebenden Vernunft zugleich ausmacht (§. 52.): Handle gegen Andre immer so, daß du wollen kannst, daß deine Maxime ein Princip der allgemeinen Gesetzgebung seyn könne: handle immer nach allgemein gültigen, in ein System der allgemeinen Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen passenden, Maximen. Was du (als Selbstzweck) wollen kannst, daß Andre dir thun, das thue auch ihnen: und was du (als vernünftiges Wesen) nicht willst, daß dir die Menschen thun, das thue auch ihnen nicht.

Hieraus fliesen folgende bestimmtere Sätze:

a) Positive:

Behandle jeden Menschen als ein freies,

selbstständiges, von allen äussern Bestimmungen, von allem Zwange und Hindernissen unabhängiges Wesen.

Behandle jeden Andern als ein unter der allgemein gültigen Gesetzgebung der Vernunft stehendes, einer unbedingt guten (moralischen) Gesinnung fähiges, seiner eignen Vernunft verantwortliches Wesen (als Zweck an sich.)

Verehre daher die Würde der Menschheit an allen Menschen.

Erhalte und befördere die Vernunftzwecke aller Andern, so viel dir möglich ist (durch Rathschläge, Handlungen und Beispiel), auch mit Aufopferung deiner Naturzwecke.

Erhalte und befördere die wesentlichen und wichtigern Naturzwecke Andrer vor deinen zufälligen — minder wichtigen Naturzwecken. — Die Naturzwecke mehrerer Andern ziehe deinen einzelnen vor.

Opfere deine Rechte auf das Vermögen oder auf die Handlungen Andrer den höheren Vernunftzwecken auf.

b) Negative:

Zwinge keinen andern freien Menschen willkührlich, nach deinen Zwecken zu handeln oder gehandelt zu haben. — Betrachte ihn nicht als Mittel für dich.

Hindere oder stöhre die willkührlichen Handlungen Andrer nicht, wofern sie deinen wesentlichen Zwecken nicht entgegen sind.

Verletze die (ursprünglichen oder erworbenen) Rechte des Andern nicht.

Hindre die Vernunftzwecke Andrer nicht, wenn auch deine minder wesentlichen Zwecke dabei leiden sollten.

§. 136.

2) Nachdem man die durch die Vernunft aufgelegte Verbindlichkeit zu gewissen Handlungen kennen gelernt hat; so ist es wesentlich nothwendig, auch die Triebfeder, um welcher Willen das Gesetz erfüllt werden soll, kennen und schätzen zu lernen. Blos die Beschaffenheit der Triebfeder macht die Handlungen moralisch gut oder böse. (§. 75.) Es kommt nicht so

sehr darauf an, was ich will, als warum ich es will. Der subjektive Bestimmungsgrund meiner Willkühr ist der einzige Bestimmungsgrund des Guten oder Bösen. — Sobald der Mensch den einzigen Verpflichtungsgrund zu gewissen Handlungen in seiner Vernunft anerkennt; so muß er sich auch blos an der ihm durch die Vernunft angegebenen Triebfeder halten. Wenn ich erkenne, daß ich das Gesetz erfüllen soll, weil es das Gesetz der Vernunft ist; so muß ich es auch blos aus dem Grunde erfüllen wollen, weil es ein Gesetz der Vernunft ist. Das objektive Sollen muß der subjektive Grund meines Wollens seyn. Die Gesetzgebung der Vernunft würde kein absolutes und unbedingtes Ansehen bei mir haben, wenn ich mich derselben aus einem andern Grunde, als weil sie Gesetzgebung der Vernunft ist, unterwürfe; ich würde den höchsten Vernunftzweck einem andern Zwecke, wegen welches ich nämlich das Gesetz erfüllte, unterordnen, und so die sittliche Ordnung umkehren, und das, was Zweck an sich seyn sollte, zum blosen Mittel herabwürdigen. (§ 75.) Die einzig gültige Triebfeder ist die Achtung fürs Gesetz. — Es ist daher das wesentlichste Stück der moralischen Bildung, diese Triebfeder a) zu entwickeln, b) subjektiv zu verstärken, c) und geläufig zu machen.

§. 137.

a) Die Triebfeder kann durch verschiedene Maximen entwickelt werden.

1) Man stelle gesetzmäsige, allgemein gepriesene Handlungen aus der Geschichte auf — oder man lege blos mögliche Fälle von sittlichen Handlungen vor, und lasse den Werth derselben nach ihrer Triebfeder bestimmen. „Selbst der eingeschränkteste Mensch (Seite 52.) ist des Eindrucks einer desto grössern Achtung für eine pflichtmäsige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbstliebe auf die Maxime der Handlung Einfluß haben könnten, entzieht; und selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden: da dann die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch, daß man das Beispiel selbst von guten Menschen (was die Gesetzmäsigkeit derselben betrifft) anführt, und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen läßt, unvergleichlich kultivirt, und geht allmählig in die Denkungsart über, so, daß die Pflicht blos für sich selbst in ihren Herzen ein merkli-

ches Gewicht zu bekommen anhebt." Die Charakterschilderungen aus der würklichen Welt sind zweckmäsiger, weil sie a) Achtung für die Menschheit einflössen, b) die Möglichkeit ähnlicher Handlungen zeigen, und c) den Sporn dazu in sich enthalten.

Man hüte sich aber dabei, grosse, edle Handlungen zu bewundern. — „Allein tugendhafte Handlungen (S. 53.), so viel Aufopferung sie auch gekostet haben mögen, bewundern zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moralisch Gute erhalten soll. Denn so tugendhaft jemand auch sey, so ist doch alles, was er immer Gutes thun kann, blos Pflicht; seine Pflicht aber thun, ist nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unsers Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Ausserordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten."

§. 138.

2) Man belobe oder bewundere die gesetzmäsigen Handlungen seines Zöglings nicht; man präge ihm vielmehr den Grundsatz ein, daß unsre freien

Handlungen über alles Lob und Tadel der Menschen erhaben seyen, und blos vor dem Richterstuhl der Vernunft beurtheilt werden können; man gewöhne ihn daher, den Werth seiner Handlungen sich selbst nach der Triebfeder derselben zu bestimmen Der moralische Erzieher würde durch sein Loben dem Zöglinge Anlaß geben, blos gesetzmäsige Handlungen, zum Nachtheil der reinen Triebfeder, für tugendhafte zu halten, oder den Beifall der Menschen bei seinen Handlungen zu erzielen; er präge ihm vielmehr ein, daß kein Mensch über die Moralität eines andern urtheilen könne; daß daher jedes fremde Lob, als ein gewagtes Urtheil, nicht zu achten sey; daß man jedes Lob, als blose Schmeichelei, verachten müsse, wenn uns das eigne Gewissen nicht das Zeugniß giebt, daß wir aus bloser Achtung fürs Gesetz gehandelt haben. — Da die Menschen gemeiniglich die Selbstliebe zum Princip ihrer Handlungen machen; so gewöhne man ihn, seine Handlungen zu prüfen, ob sie aus einer von dieser Quelle ausgehenden Triebfeder geflossen sind? Man mache ihn darauf aufmerksam, ob er sich selbst Beifall geben könne, wenn er die Pflichten der Menschenliebe ausübt, um von Menschen gelobt, geschätzt oder wieder geliebt zu werden; wenn er die Wahrheit sagt, um das Zutrauen

andrer Menschen zu verdienen; wenn er seinen Neigungen im einzelnen Falle Abbruch thut, um einen höhern Grad von Glückseligkeit, um Ehre, Reichthümer u. d. gl. zu erwerben; wenn er seine Gesundheit schont, blos um zu leben. Er wird sich in seinen eignen Augen bei dergleichen blos gesetzmäßigen Handlungen für nichtswürdig halten müssen.

§. 139.

3) Man suche die moralischen Gefühle (§. 55.) in dem Menschen zu entwickeln und zu beleben. Denn alle diese Gefühle beruhen auf dem Bewußtseyn der an sich unbedingt guten, und für sich hinreichenden Triebfeder des Gesetzes. Insbesondre wird

α) Das Gefühl der Erhabenheit der moralischen Bestimmung erweckt, wenn man macht, daß der Mensch seine Handlungen auf seine subjektiven Zwecke, deren Erreichung nicht von ihm abhängt, und zugleich auf seinen objektiven, der in seiner Gewalt ist, und dabei unendlich mehr Werth hat, beziehe. Man sage ihm: Glück oder Unglück hängt nicht von dir ab, wenn du deine Handlungen auch noch so klug abmissest; aber es hängt von dir ab, der Glückseligkeit würdig zu seyn. Nun ist aber der tugendhafte Unglückliche nach dem

Urtheil der Vernunft weit mehr werth, als der lasterhafte Glückliche; es kommt bei den freien Handlungen nicht darauf an, was für Folgen sie haben, sondern welche sie haben sollten. Der wahre Werth der Handlungen muß nicht nach dem Erfolg, sondern nach der Triebfeder, aus welcher sie hervorgehen, beurtheilt werden. Sey des Erfolgs wegen unbekümmert, und halte dich blos an dem Bewußtseyn, daß du eines guten würdig seyest. Es mag dich in dem Laufe der Weltbegebenheiten für ein Schicksal treffen, welches da wolle; du bist als glücklicher kein guter, und als unglücklicher kein schlechter Mensch; aber du kannst als glücklicher zugleich ein verächtlicher, nichtswürdiger Mensch seyn. Handle daher immer so, daß dir deine Vernunft Beifall giebt; handle immer so, daß du glücklich seyn solltest, und es seyn wirst, wenn es eine weise Weltregierung giebt. Du mußt dich nicht nach den Weltbegebenheiten richten, die nicht in deiner Gewalt sind, sondern so handeln, daß in diesen dir Glück beschieden seyn sollte. Du kannst den Lauf der Natur nicht ändern, aber deine moralische Gesinnung macht dich über denselben erhaben. *)

---

*) „Eins ist in unsrer Seele (S. 53.), welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu be-

β) Das Gefühl der Achtung fürs Gesetz wird belebt, wenn man die Folgen un-

---

trachten, und wo die Bewunderung rechtmäsig, zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. — Was ist das, kann man sich selbst fragen, in uns, wodurch wir von der Natur durch so viele Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, daß wir sie insgesammt für nichts, und uns selbst des Daseyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheissen noch zu drohen? Das Gewicht dieser Frage muß ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffs der Freiheit, welche allererst aus diesem Gesetze hervorgeht, versteigt, innigst fühlen; und selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken, und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebohrnen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in

moralischer Handlungen öfters mit der Triebfeder des Gesetzes vergleicht. Man stelle z. B. Fragen von der Art, wie folgende auf: Darfst du eine Lüge sagen, um einen Schimpf von dir abzuwenden? Würdest du dich der Ehre würdig achten, die du durch Verleumdungen von Andern erwürbest? Möchtest du eine versprochene Summe Geldes dadurch verdienen, daß du wider einen Andern ein falsches Zeugniß ablegest? Möchtest du einen geheimen Diebstahl begehen, wodurch du dich auf dein ganzes Leben glücklich machen könntest? Würde das Vergnügen, oder das Vermögen Werth für dich haben, das du durch ungerechte Bedrückungen oder Beraubungen von Andern errängest? Möchtest du dein Leben durch eine Schandthat retten oder erkaufen? Möchtest du deine Tugend, um andern Menschen zu gefallen, hingeben?

γ) Das Gefühl der eigenen Unabhängigkeit durch Freiheit wird ent-

den Maximen unserer Willkühr gerade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen."

wickelt, wenn man den Menschen darauf aufmerksam macht, daß eine Kraft in ihm liege, welche hinreichend ist, alle Hindernisse, die die sinnliche Natur den moralischen Handlungen entgegen setzt, zu besiegen, und die stärksten Antriebe der Neigungen zu überwinden. Das klare Bewußtseyn dieser Kraft flößt ihm Muth ein, Versuche von grossen und edlen moralischen Handlungen zu wagen. Man frage z. B: Wenn du vorher wüßtest, daß deine Gutthaten mit Undank vergolten würden, könntest du doch wohlthätig gegen die Undankbaren seyn? Könntest du dem, der dich gekränkt und verleumdet hat, vergeben, und ihm deine Hülfe, wenn er ihrer bedarf, angedeihen lassen? Kannst du die Verachtung gleichgültig ertragen, die dir darum widerfährt, weil du die Wahrheit gesprochen hast? Bist du stark genug, es zu ertragen, wenn dir Andere ihren Schutz versagen, weil du ihnen nicht schmeichelst? Hast du Muth genug, im Stillen an deiner und an der Vervollkommnung andrer Menschen fortzuarbeiten, ohne darum angesehen und belohnt zu werden? Kannst du es mit jenen aufrichtig gut meinen, die dir, als dem Würdigern, in öffentlichen Aemtern vorgezogen werden? Könntest du, um Nothdürftige zu unterstützen, einen Theil deines Vermögens aufopfern? Wenn man deine patriotischen Handlungen mißkennt, verleumdet, und dich noch da-

zu verachtet und verfolgt, hast du Kraft genug, dies gleichgültig zu ertragen? Kannst du dein Leben wagen, um das Leben Anderer zu retten?

§. 140.

b) Die Triebfeder wird subjektiv verstärkt:

1) Durch theoretische Aufklärung des höchsten Princips der Moralität, welches zugleich die nothwendige und allein gültige Triebfeder der moralischen Handlungen in sich enthält. Man durchgehe nämlich die verschiedenen andern möglichen, und bereits von den Sittenlehrern aufgestellten Principien des moralisch Guten, und zeige aus theoretischen Gründen die Unzulänglichkeit derselben. Ob nun schon die Nothwendigkeit der moralischen Triebfeder sich selbst mit dem Gesetze in dem Bewußtseyn ankündigt, und in dem absoluten Sollen (§. 45.) eingeschlossen ist; so ist es doch sehr zur subjektiven Verstärkung derselben zuträglich, wenn man mit dem direkten Beweise, aus dem Bewußtseyn, den indirekten, der aus der Grundlosigkeit andrer Principien hergenommen wird, verbindet; theils deswegen, um alle Scheingründe, die die theoretische Vernunft, welche hierinn sowohl von der sinnlichen Natur als durch das Ansehen berühmter Philosophen unterstützt

wird, der reinen Triebfeder entgegen setzen könnte, aufzulösen, theils darum, um die theoretische Vernunft, wenn sie bei andern Hypothesen keine Befriedigung erhalten kann, für die moralische Triebfeder zu gewinnen, und sie mit der praktischen in Uebereinstimmung zu bringen.

2) Durch die Vorstellung der guten Folgen der moralischen Handlungen a) der unmittelbaren, die die moralische That sogleich begleiten, nämlich des innigsten und edelsten moralischen Vergnügens, oder des bittersten Mißvergnügens. (§. 31.) Wie diese Vorstellungen mit der moralischen Triebfeder vereinbart werden können, ohne sie zu verunreinigen, und wie sie zum Zweck gemacht werden können, ist (§. 99.) erklärt worden.

b) Der mittelbaren, d. i. vermittelst der Religion anzuhoffenden. *) Die Religion

*) Die unmittelbaren guten Folgen haben nicht immer Statt, und doch muß es gute Folgen der Handlungen geben. Darauf beruht der Glaube an Gott und Unsterblichkeit. Dieser Glaube geht also aus der Triebfeder des moralischen Gesetzes hervor; wie kann er ihr nun zugleich zur subjektiven Stütze dienen? Dies kann er freilich nur dann, wenn er gehörig entwickelt worden ist; sonst dürfte er nicht zugleich bei

verstärkt aber die moralische Triebfeder theils dadurch, daß sie den gegenwärtigen Vergnügungen künftige dem Werth und der Dauer nach vorzuziehende entgegensetzt (§. 113.); theils dadurch, daß sie das moralische Gesetz zugleich als Gesetz Gottes darstellt. (§. 115.)

3) Durch Einschärfung des Grundsatzes: Handle immer nach deinem Vernunftgesetze, ohne dich zu fragen, was deine Handlungen für Folgen auf deinen Zustand haben mögen: dies ist die reine Maxime der Moral, die Jeder zu seiner herrschenden Maxime machen muß. Man wird dieser Maxime in das Herz des Menschen leichter Eingang verschaffen, wenn man ihm begreiflich macht, daß es zugleich seiner Ruhe zuträglicher sey, blos auf die Foderung des Gesetzes zu sehen, als immer die Folgen der Handlungen, nach dem Princip der Glückseligkeit, berechnen zu müssen. Es ist leichter, weise, als klug zu seyn; leichter, zu wissen, was Pflicht sey, als zu bestimmen, was die Handlung für eine Beziehung auf meine Gesundheit, Ruhe, Bequemlichkeit, auf meine Ehre und Glücksgüter

---

der moralischen Triebfeder vorausgesetzt, und aus derselben gefolgert werden.

haben werde. — Man mache dem Menschen begreiflich, daß er um die Folgen der Handlungen auch unbekümmert seyn könne; denn an sich können es keine andere als gute seyn, die den moralisch guten Handlungen, wo nicht in diesem Leben, doch in dem zukünftigen, entsprechen: sind es aber widrige, so bedenke man, daß es kein wahres Uebel gebe, als welches Folge des moralisch Bösen ist; daß alle Unfälle blose Prüfungen der Tugend seyen, und dem Weisen nur zur Stärkung seiner Erwartungen einer bessern Welt dienen.

§. 141.

c) Man kann sich die moralische Triebfeder geläufig machen, d. i. man kann sich eine subjektive Leichtigkeit, darnach zu handeln, erwerben:

1) Durch öftere, absichtliche Erweckung derselben nach den (§. 137. 138. 139.) angegebenen Maximen.

2) Durch bestimmte gute Vorsätze, nach welchen man in einzelnen vorgesehenen Fällen handeln will. Der Vorsatz, in allen vorkommenden Fällen dem moralischen Gesetze gemäs zu handeln, macht die gute Gesinnung selbst aus, die wegen der nothwen-

digen Allgemeinheit der zur Maxime aufgenommenen Triebfeder (§. 76.), zu jeder guten That erfordert wird. Es ist aber zur Befestigung dieser allgemeinen Gemüthsstimmung sehr zuträglich, sich einzelne Fälle, in welchen starke Antriebe der Sinnlichkeit mit dem Gesetze in uns kämpfen, vorzustellen, und sich wider die dabei vorkommenden Schwierigkeiten durch vorhergehende Entschliessungen zu bewaffnen Wenn der Mensch voraussieht, wie der eigennützige Trieb in einem gewissen Falle der Erfüllung seiner Pflicht entgegen streben werde; wenn er denselben zum voraus, freilich zu einer Zeit, wo die Neigungen nicht wirklich, nur in der Vorstellung, mithin schwächer, auf seinen Willen wirken, bekämpft; wenn er zum voraus die Triebfeder des Gesetzes in seine Maxime aufnimmt; wenn er sichs zum festen Vorsatze macht, zur Zeit der wirklichen Versuchung, nach derselben Maxime zu handeln; so hat er auf den würklichen Fall schon halb gesiegt; der Vorsatz gründete in ihm eine Disposition darnach zu handeln; er giebt seinem Willen Stärke, und erleichtert die That, um so mehr, je ähnlicher der wirkliche Fall dem vorhergesehenen ist, je mehr der Vorsatz die That mit ihren individuellen Umständen und Hindernissen umfaßt hatte.

§. 142.

3) Der Zustand, in welchem man sich des Gesetzes bewußt ist, und dasselbe auf eine vorhabende Handlung bezieht, ist der Zustand der Besonnenheit. Ohne denselben ist keine moralische Handlung möglich. (§. 59.) Darum sind auch alle Handlungen, die in der Hitze des Affekts verrichtet werden, keine freien, und zurechnungsfähigen Handlungen. Wenn aber der Zustand der Unbesonnenheit entweder eine Folge vorher gegangener freier Handlungen ist, oder aus vernachlässigter Disciplin der Neigungen entsteht; so ist er selbst freiwillig, und die aus demselben entspringenden Handlungen zurechnungsfähig. *) — Man wird verhindern, daß

*) „Der Bösewicht kann es dahin bringen, daß er die Stimme des Gewissens zu hören aufhört, weil er durch oft wiederholtes freiwilliges Nachgeben sich nach und nach um die Besonnenheit gebracht hat, die eine wesentliche Bedingung jeder Handlung des Willens ist. Der Tugendhafte hingegen hat sich durch freiwilliges Unterordnen der Befriedigung seines Gelüstens unter sein Gewissen nach und nach eine Geschmeidigkeit des Gelüstens selbst, und eine Fertigkeit, im Zustande der Besonnenheit zu beharren, überhaupt eine Verbesserung seines Temperaments selbst errungen, durch welche ihm die Sittlichkeit ohne Abbruch ihrer Verdienstlichkeit erleichtert wird, weil diese grössere Leichtigkeit eine Folge seiner Freiheit ist." Rein=

man von keinem heftigen Ausbruche des Affekts überrascht, und um seine Besonnenheit gebracht werde, wenn man zum voraus durch zweckmäßige Mittel seine Neigung zu dämpfen, und überhaupt eine hohe Achtung fürs moralische Gesetz öfters in sich zu erwecken, und sich besonders durch Vorsätze gegen die Begierde, die uns immer dahin reißt, zu stärken sucht.

---

hold über den Unterschied zwischen Begehren und Wollen, in Schmids philosoph. Journal, 3. Heft, S. 360.

Dritter Abschnitt.

Aeusserungen der Freiheit.

§. 143.

Die Triebfeder des Gesetzes wird auch subjektiv verstärkt, wenn man die Aufmerksamkeit von den Gegenständen der Lust abwendet, und dieselbe auf das moralische Gesetz hinlenkt; dadurch wird die Vorstellung der erstern verdunkelt, und ihr Einfluß auf das Gemüth geschwächt; die Vorstellung hingegen des moralischen Gesetzes aufgeklärt, und die Achtung für das Gesetz belebt und verstärkt, und auf diese Weise die Entschliessung zum Guten zunächst möglich und leicht. Allein die ungehinderte Lenksamkeit der Aufmerksamkeit auf diese oder jene im Gemüthe gegebene Vorstellung ist selbst eine Bestimmung, und die erste Aeusserung der freien Kraft. Das Gemüth wird immer zuerst von der Begierde, die der Materie der Handlung entspricht, afficirt; der Trieb nach Lust wirkt immer früher und lebhafter, und zieht die Aufmerksamkeit an sich: wenn nun diese durch den Gegenstand der Lust fixirt

würde; so könnte die praktische Vernunft durch die Triebfeder des Gesetzes das Gemüth nicht rühren; oder diese Rührung wäre so schwach, daß sie im Bewußtseyn mit der Begierde in keinem merkbaren Verhältnisse stünde. Dadurch nun, daß der Mensch seine Aufmerksamkeit in der Gewalt hat, daß er sie von den lebhaften Gefühlen abziehen, und auf das Gesetz hinziehen, und dadurch die objektiv immer stärkere, und sich mit absoluter Nothwendigkeit ankündigende Triebfeder auch subjektiv verstärken könne, wird die moralisch gute Handlung durch Freiheit möglich. Durch die auf die Triebfeder des Gesetzes frei gerichtete Aufmerksamkeit werden die erhabensten Handlungen und die größten Aufopferungen möglich; da hingegen auch in weniger beschwerlichen Fällen, wo kein grosses Hinderniß von Seiten der Neigungen zu überwinden ist, das Gute blos aus Unachtsamkeit nicht erfolgt. — Alle diejenigen Mittel, wodurch der Mensch überhaupt über seine Aufmerksamkeit Meister wird, dienen auch dazu, den guten Gebrauch der Freiheit zu befördern. Die Aufmerksamkeit wird lenksam a) durch die zur Gewohnheit übergegangene Maxime, in keinem Falle übereilt, sondern immer nach reiflich erwogenen Umständen und Folgen zu handeln, b) durch die Disciplin der Neigungen, c) durch eine habituelle Achtung fürs Gesetz.

§. 144.

Nachdem die sich widerstreitenden Triebfedern zu handeln durch die Aufmerksamkeit beachtet worden sind; so erfolgt die *freie Entschliessung* des Willens, d. i. der Wille entschließt sich nach einer oder der andern Triebfeder; er nimmt eine oder die andre in seine Maxime auf. Es ist unmöglich, dies freie Entschliessen durch empirische Mittel hervorzubringen (§. 122.); aber es läßt sich doch durch solche die gute Handlung möglich machen und vorbereiten. (§. 124) — Durch die Aufnahme der Triebfeder des Gesetzes zur Maxime wird die gute Gesinnung gegründet. (§ 77.) Diese ist nun das allgemeine Princip aller guten Handlungen, und es muß nothwendig mit der Gründung der guten Gesinnung der Anfang der moralischen Besserung gemacht werden. (§. 81.) Da aber die Tugend des Menschen ihm selbst blos nach ihrem empirischen Charakter bekannt seyn kann, und diese in so fern nur in einem allmähligen Fortschreiten vom Guten zum Bessern, von einer Art der Fertigkeit im Guten zur andern besteht (§. 89.); und jede Art von Tugend ihre eigene Beziehung auf den eigennützigen Trieb, auf das Temperament, auf die herrschende Neigung bei einzelnen Menschen hat, so wird die *gute Gesinnung* (empirisch) dadurch *befestiget*, daß *man sich eine gute*

Fertigkeit nach der andern zu erwerben trachtet. — Da überdem der Hang zum Bösen nie ganz ausgerottet werden kann (§. 88), sondern mit den Neigungen immer zu kämpfen, und immer Gefahr vorhanden ist, von der Sinnlichkeit überrascht zu werden; so mache sichs auch der gutgesinnte Mensch zur unabänderlichen Maxime, wider die Antriebe der sinnlichen Natur immer auf seiner Hut zu seyn; er erneuere seine Vorsätze oft, lerne seine Schwachheiten, und die Tücke seines Herzens kennen, und bewaffne sich durch zweckmäsige Mittel dawider.

Vierter Abschnitt.

Folgen des freien Aktes.

§. 145.

Wenn der Wille sich einmal bestimmt hat; so ist zwischen dem Wollen und der äussern That noch kein unmittelbarer Zusammenhang; es müssen bis zur Hervorbringung von dieser mehrere Kräfte in Thätigkeit gesetzt werden. Hier zeigt sich nun ein Unterschied in der Ausführung einer guten und einer bösen Handlung. Bei dieser äussert sich der Wille einmal, wenn er sich nämlich zur Befriedigung der Neigung bestimmt: die Handlung ist in so fern moralisch und frei; die Ausführung derselben wird nun dem Begehrungsvermögen und der theoretischen Vernunft überlassen, und die That erfolgt ganz nach den

subjektiven Gesetzen beider Vermögen. — Hat sich aber der Wille zum Guten entschlossen; so dauert der Kampf mit der Neigung fort bis zur äussern That. Die immer rege Begierde macht eben so viele Entschliessungen des Willens, und zweckmäsige Kraftanstrengungen nothwendig, als sich neue Hindernisse und Schwierigkeiten ergeben, die immer noch zu besiegen sind. Wir sind uns bewußt, daß wir manchmal das Gute gewollt haben, aber nicht Muth und Stärke genug besassen, es zu vollbringen: video meliora proboque, deteriora sequor. Diese Beharrlichkeit wird erworben, und die gute Gesinnung befestiget durch anhaltende freie Richtung der Aufmerksamkeit auf jene Vorstellungen und Gefühle, durch welche das erste Wollen des Guten zu Stande kam. — Um die That auszuführen, muß der Wille sowohl die theoretische Vernunft, um die zweckdienlichen Mittel der Ausführung zu wählen, als auch die Kräfte, durch welche nach aussen gewirkt wird, bestimmen und lenken. (§. 68.) *)

*) Ich sehe nicht ein, daß das Begehrungsvermögen allein, wie Einige wollen, das exekutive Vermögen des Menschen sey, und daß daher der Wille dieses, durch eine Lust, bestimmen müsse, seine Entschlüsse

§. 146.

Auf die freie Handlung folgt unmittelbar, wenn sie moralisch gut war, Billigung und Vergnügen; war sie aber bös, Mißbilligung, Mißvergnügen, Schaam und Selbstverachtung. Es ist sehr heilsam, sich sowohl nach der That diesen Gefühlen zu überlassen, als sich dieselben vor der Handlung vorzustellen. Das moralische Vergnügen nach der That besteht darin, daß man sich seiner unbedingt guten, selbstgewählten Handlung, seiner Stärke in dem Zurückweisen der Neigung,

---

auszuführen. Die praktische Vernunft, so wie das Begehrungsvermögen, enthalten nur, und zwar jene durch Gebieten, dieses durch Anreizen, die Triebfeder der Kraft, und dieses ist eben so wenig, als jene, das exekutive Vermögen. Die praktische Vernunft könnte überdies auf das Begehrungsvermögen nur durch ein Gefühl der Lust wirken, um dasselbe zur Ausführung der That zu bestimmen. Aber die praktische Vernunft weiß von keiner andern Triebfeder, als der moralischen; sie verwirft alle andere empirische Beweggründe der Handlung. Oder soll die reine Triebfeder blos bei dem Wollen, nicht aber bei dem Ausführen der Handlung erfodert werden?

seiner Weisheit in dem Vorziehen des ungleich grössern Guten erfreue. In diesem Selbstgenusse erscheinen alle Vergnügungen niederer Art unedel und geringfügig, und alles Widerwärtige, das man aus Liebe zur Tugend erträgt, verliert seinen Stachel. Dies Vergnügen, das aus dem guten Gewissen entspringt, und nur der Preis freier Handlungen ist, erzeugt eine sanfte Gemüthsruhe und Gleichmüthigkeit in allen Vorfällen des Lebens; macht uns von den äussern Schicksalen unabhängig; stärkt uns wider die Verführungen der Begierden; befestigt die gute Gesinnung, und gewährt uns die Hoffnung, daß die Maxime des Guten unverändert in uns bleiben werde. — Das moralische Mißvergnügen ist, im umgewandten Verhältnisse, zur guten Gesinnung förderlich, wenn man sich demselben zu überlassen Muth genug hat. Wir sind nach der bösen That in unsern eignen Augen Nichtswürdige; wir müssen uns selbst verachten und verdammen. Aber eben darum ist dies Bewußtseyn der eignen Nichtswürdigkeit der schärfste Sporn zur Sinnesänderung. Wir finden nun, daß die Lust, die uns die gesetzwidrige Befriedigung der Neigung gewährte, durch dies Mißvergnügen weit aufgewogen werde. Es ist daher sehr heilsam, sich vor der moralischen Handlung sowohl das auf dieselbe erfolgende moralische Vergnügen, wodurch man für die

aufgeopferte Lust entschädigt wird, als das Mißvergnügen, das auf die böse Handlung folgt, vorzustellen, um die Begierde zu schwächen.

§. 147.

Die mittelbaren Folgen der guten Handlungen werden durch die Religion dargestellt, welche eben darum der Moral und der guten Gesinnung bei dem Menschen zur Stütze dient. (§§. 112 — 119.) Es ist daher die Religionslehre zur moralischen Bildung unumgänglich nothwendig. — Der moralische Erzieher soll daher, sobald sein Zögling seine Pflichten und die moralische Triebfeder kennt, die Religionslehre, und zwar die moralische (§. 104.) demselben vortragen. *)

*) Um einzusehen, wie die Religion aus der Moral hervorgeht, also, um den Beweis für das Daseyn eines Gottes zu fassen, wird schon eine gewisse Kultur der theoretischen Vernunft erfodert, welche bei unerwachsenen Kindern nicht vorausgesetzt werden kann. Dahingegen sind auch die Neigungen bei denselben schwächer, die Sitten unschuldiger, und das moralische Gefühl leichter zu entwickeln; und daher findet die

§. 148.

Eine andre Folge der moralischen Handlung (nach ihrem empirischen Charakter) ist diese, daß dadurch der Grund zu einer guten oder bösen Fertigkeit gelegt wird. Dies ist die Folge jeder Thätigkeit der Kraft, daß sich diese desto leichter äussert, je öfter sie auf dieselbe Art gewirkt hat. Dies scheint bei der moralischen Handlung um so begreiflicher zu seyn, da man entweder das Gute oder das Böse in die Maxime aufgenommen, und sich dadurch ein Princip, wonach man handeln will, für den ganzen Gebrauch der Freiheit eigen gemacht hat. (§. 76.) War die Handlung gut; so hat man die unbedingte Verbindlichkeit des Gesetzes anerkannt, man hat die Neigung durch die Triebfeder des Gesetzes besiegt, und sich aus der That von der Möglichkeit überzeugt, dasselbe in allen andern Fällen zu können; man hat, nachdem das moralische Vergnügen einmal gekostet worden, sich in Stand gesetzt, durch die Rückerinnerung an dasselbe das Zudringen der Begierde desto leichter abzuweisen. — Hat man moralisch bös gehandelt; so ist die Maxime für alle künftige Fäl-

---

moralische Bildung von dieser Seite desto weniger Hinderniß.

le verstimmt, die Neigung verstärkt, der Muth, sie zu besiegen, geschwächt, und mithin der Hang zum Bösen gegründet worden. Man sieht hieraus die Nothwendigkeit ein, dem Menschen, sobald es möglich, d. i. sobald seine moralische Natur einer Entwicklung fähig ist, die moralische Bildung zu geben.

Anhang.

I.

Unterredungen des moralischen Erziehers mit seinem Zöglinge. *)

a) Entwickelung des moralischen Gesetzes.

α) Verbietendes Gesetz.

Erzieher. Hast du zu Hause die Zeit wohl verwendet, wie ich dir vorgeschrieben hatte?

Karl. Ja!

E. Wie? Karl! du bist ja betroffen bei deiner Antwort! du erröthest ja! Was ist dir?..

*) Ich bin weit davon entfernt, zu glauben, daß diese Unterredungen allgemein anwendbar seyen; aber ich glaube doch, daß sie dem moralischen Erzieher zum Leitfaden dienen können, und das ist der Grund, der mich bestimmte, ihnen hier eine Stelle anzuweisen.

mir nicht!.. Ich weiß doch, was ... Willst du mir die Wahrheit ge- ... wenn ich es errathe?

K. Das will ich.

E. So recht! Nicht wahr, du hast mir eine Lüge gesagt, da ich dich fragte, ob du die Zeit wohl verwendet habest!

K. Ja!

E. Wie kam denn nun die Röthe in dein Gesicht? Was gieng denn in dir vor, was empfandest du bei deinem Lügen?

K. Ich schämte mich.

E. Vor wem schämtest du dich denn? Ich machte dir ja keine Vorwürfe, ich konnte nicht einmal wissen, ob du gelogen habest? Nicht wahr, es war dir, als wenn dir eine Stimme in dir selbst zuriefe: das ist nicht recht, du darfst nicht lügen.

K. Ja, so war mirs.

E. Vor wem schämtest du dich nun, nachdem du die Lüge gesagt hattest?

K. Vor mir selbst.

E. Wenn du dir auch Mühe gabst, dies Gefühl von Schaam in dir zu unterdrücken, konntest du es?

K. Nein.

E. Sieh nun, Karl! das, was dir in dir selbst sagt: du darfst dies nicht thun, dies ist unrecht: ist dein Gewissen, oder deine Vernunft. Wenn dir deine Vernunft sagt: du darfst dies nicht thun, so verbietet sie die Handlung; und wenn du sie doch verrichtest, so handelst du böse. — Wenn du wider das Eingeben der Vernunft gehandelt hast, so macht sie dir Vorwürfe; es ist, als wenn sie sagte: du hättest dies nicht thun sollen; du hast unvernünftig gehandelt; du bist ein Nichtswürdiger. Darum schämt sich der Mensch vor sich selbst. Müssen wir nun der Vernunft folgen, wenn sie uns etwas verbietet?

K. Ja, das müssen wir.

E. Warum müssen wir das? Sieh! die Vernunft im Menschen ist das, was ihn allein zum vernünftigen Wesen macht, wodurch er von den unvernünftigen Thieren unterschieden ist.

Die Vernunft giebt dem Menschen seinen Vorzug, und seine Würde vor andern Wesen. Durch die Vernunft erkennen wir, was wahr, gut, recht, was falsch, böse, unrecht ist. Wenn daher der Mensch der Vorschrift seiner Vernunft nicht folgt, so handelt er so, als wenn er keine Vernunft hätte, als ein Unvernünftiger; er beschimpft sich selbst, und zeigt, daß er nicht würdig ist, ein Mensch zu seyn Müssen wir nun den Gesetzen der Vernunft folgen?

K. Ja, das müssen wir, wenn wir als vernünftige Wesen handeln wollen.

E. Müssen wir denn aber der Vernunft immer folgen? auch dann, wenn sie uns geböte, wider unsere Ehre, wider unsern Nutzen und Vergnügen zu handeln? Z. B. darf ich auch nicht lügen, wenn ich mir durch eine Lüge einen grossen Schimpf ersparen, oder wenn ich dadurch einen Vortheil erhalten kann? Darf ich einen Andern nicht verleumden, um mir Ehre zu machen? Darf ich einem Andern nichts heimlich entwenden, um mir dadurch Vergnügen zu machen?

K. Nein, das darf ich nicht.

E. Das darf ich niemals. Was die Vernunft verbietet, darf schlechterdings nicht geschehen

hen. Wenn du, wider das Vernunftgesetz, durch unerlaubte Handlungen dir Ehre, Vergnügen und Vermögen erwerben würdest; so würde dir deine Vernunft sagen: du bist der Ehre, des Vergnügens unwürdig. Dein Gewissen würde dir jeden verbotenen Genuß verbittern. Vielleicht hat dich davon selbst schon die Erfahrung belehrt. Schmeckten dir die Aepfel nicht immer besser, die dir deine Eltern gegeben haben, als jene, die du dir heimlich genommen hast? — Was machst du nun für einen Schluß hieraus, Karl?

K. Ich soll nie das thun, was mir meine Vernunft verbietet, wenn es auch zu meinem Nachtheil wäre.

E. Ganz recht. Nun sage mir, haben denn die andern Menschen dieselben Gesetze, wie du?

K. Ich glaube, weil sie Vernunft haben, wie ich.

E. Ganz gewiß haben sie dieselben Gesetze. Denn woher kommt es, daß die Andern, die stärker sind, als du, dir kein Leid zufügen, dir nicht das Deinige nehmen, dich nicht zwingen, für sie zu arbeiten, dich nicht ums Leben

bringen? Woher kommt es, daß du so sicher ausgehen, wohl auch eine Reise nach fremden Gegenden machen kannst, ohne daß dir jemand Etwas zu leid thäte? Nicht wahr, daher, weil die Vernunft dies auch Andern verbietet. Die Vernunftgesetze sind daher nicht allein nothwendige, sondern auch allgemeine Gesetze.

K. Das begreife ich.

β) Gebietendes Gesetz.

E. Wie ist es dir, Karl! wenn du dir selbst des Abends Rechenschaft von der Verwendung deiner Zeit giebst, und du dir bewußt bist, daß du dich denselben Tag einem Spiel oder andern Vergnügungen entzogen hast, um dir nützliche Kenntnisse zu erwerben?

K. Dann bin ich mit mir selbst zufrieden.

E. Wenn du aber die Zeit durch Müssiggehen verlohren, oder mit zwecklosen Spielereien vertändelt hast?

K. Dann bin ich mit mir unzufrieden.

E. Woher kommt dieß? Sieh! deine Vernunft sagt dir, daß der Mensch nicht lebe, um

sich Vergnügen, sondern um den gehörigen Gebrauch von seinen Leibes- und Seelenkräften nach der Vorschrift der Vernunft zu machen. Die Vernunft hat uns die Tugend zum Endzweck gemacht, nach dem wir streben sollen. Wir müssen daher unsre Leibes- und Seelenkräfte beständig üben, um uns geschickt zu machen, sowohl andern Menschen zu nützen, als um keine in unsern eignen Augen verächtliche Taugenichtse zu seyn. Wir dürfen uns blos darum ein Vergnügen machen, blos darum essen, trinken, spazieren gehen, um uns zu erholen, und unsre Kräfte zu neuen Arbeiten zu stärken. Es sind zwar den verschiednen Menschen auch verschiedne Arbeiten angewiesen, aber alle haben die Pflicht zu arbeiten, entweder um die Tugend zu üben, oder sich zu der Ausübung derselben vorzubereiten. Wir sind nicht auf der Welt, um wohlzuleben, oder reich zu werden, sondern um unsre Pflichten zu erfüllen. Thun wir dies, so giebt uns die Vernunft ihren Beifall, und wir sind mit uns selbst zufrieden. — Sage mir weiter, Karl! wenn du deinen Gelüsten keinen Einhalt thatest, und durch übermäsigen Genuß von Leckereien oder von Obst, das du gerne issest, deiner Gesundheit schadetest, was dachtest du hernach?

K. Ich dachte, ich hätte meiner Begierde Schranken setzen sollen.

E. Die Vernunft gebietet, seine Gesundheit und sein Leben zu erhalten, um seine Pflichten erfüllen zu können. Aus dieser Ursache soll man alles vermeiden, was der Gesundheit nachtheilig ist, wenn wir auch noch so grosse Lust dazu empfänden. — Wenn dir ein Andrer eine Wohlthat erwiesen, dir in einer wichtigen Angelegenheit einen guten Rath gegeben, dir einen Theil seiner Zeit gewiedmet, dich mit seinem Vermögen unterstützt hat; wenn nun dieser dein Gutthäter selbst deiner Hülfe bedarf, was sollst du thun?

K. Ich wäre undankbar, wenn ich sie ihm versagte.

E. Du handeltest unvernünftig und nichtswürdig, wenn du nicht bereit wärest, deinen Vortheil, dein Vergnügen zu vergessen, um ihm zu helfen. Die Vernunft gebietet dir, dankbar zu seyn. — Wenn du einen Knaben siehst, der kein Brod hat, um seinen Hunger zu stillen, keine Kleider, um sich vor der Kälte zu schützen und seine Blöse zu bedecken, darfst du ihn darum geringer achten, als dich, weil du keinen Hunger zu leiden hast, und besser gekleidet bist als er?

K. Nein. Ich bedaure ihn.

E. Er ist ein Mensch wie du, vielleicht ein besserer, als du, vielleicht ist sein Fleiß, seine Dankbarkeit, seine Tugend grösser, als die deinige; nur ist er nicht so glücklich, als du bist. Ist es aber schon genug, daß du Mitleiden mit ihm hast, und ihn nicht verachtest? Sagt dir deine Vernunft nichts mehr bei dem Anblick eines solchen Menschen?

K. Ich wünsche, ihm helfen zu können.

E. Du sollst dies nicht allein wünschen, sondern ihm wirklich helfen, so viel in deinen Kräften steht?

K. Ja wohl; aber wie kann ich das?

E. Du kannst jedem Unglücklichen etwas Gefälliges erzeigen; du kannst ihm deine Achtung und dein Mitleid an Tag legen, ihn trösten, ihm freundlich zusprechen, ihm deine Dienstfertigkeit anbieten; du kannst andere Menschen, die ihm helfen können, deine Eltern, auf ihn aufmerksam machen; du kannst dir von deinem Morgenbrode Etwas entziehen, um es ihm zu reichen. Nicht wahr? Was sollst du nun thun?

K. Ich soll alles thun, was ich kann, um dem Unglücklichen beizuspringen.

E. Wenn du aber selbst dabei Etwas leidest, wenn du dir von deinem Vermögen, von deiner Bequemlichkeit, von deinem Vergnügen Etwas entziehen müßtest?

K. Ich soll es doch thun, weil es die Vernunft gebietet.

E. Recht so. Setze nun den Fall, du gäbest dem Unglücklichen Etwas von deinem Brode, oder aus deiner Sparbüchse; was fühlest du nach einer solchen Handlung?

K. Ich fühle, daß ich wohl gethan habe.

E. Die Vernunft billigt unser Betragen; wir sind uns bewußt, recht gehandelt zu haben, und mit diesem Bewußtseyn ist ein Vergnügen verbunden, so innig und rein, daß es mit keinem andern Vergnügen zu vergleichen ist. — Was schliessest du nun, Karl! aus den Beispielen von Pflichten, die ich dir vorgetragen habe, und die du selbst nach dem Eingeben deiner Vernunft anerkannt hast?

K. Man soll, mit Aufopferung seines eignen Vergnügens immer das thun, was uns die Vernunft vorschreibt.

b) Entwicklung der moralischen Triebfeder.

E. Der Peter unterstützt die Nothleidenden, um sich ihre Liebe, Achtung und Dankbarkeit zu erwerben; Cajus macht sich eine Angelegenheit daraus, den Unglücklichen beizuspringen, um von andern Menschen als ein gutthätiger Mann gelobt zu werden; die Clara hilft den Armen, weil es ihr wehe thut, wenn es andern Menschen wehe ist, weil sie die Leute nicht weinen sehen kann, weil es ihr Vergnügen macht, Andre vergnügt zu wissen. Titus thut ebendasselbe, er ist mitleidend und gutthätig, aber blos darum, weil er es für Pflicht hält, weil es ihm die Vernunft zum Gesetze macht, nicht wegen seines Nutzens, nicht wegen seiner Ehre, oder seines Vergnügens. Was hältst du nun davon, Karl! welcher von diesen handelt besser?

K. Der Titus.

E. Warum handelt denn dieser besser, oder vielmehr allein gut, da doch alle dieselben Handlungen verrichten?

K. Sie haben aber nicht alle dieselbe Absicht dabei.

E. Ganz recht: was für eine Absicht muß man denn bei der Handlung haben, daß sie gut und tugendhaft genennt werden könne? Hab acht,

Karl! du wirst es leicht abnehmen können. Cajus entzieht sich alle Vergnügungen, und arbeitet unermüdet, um sich Vermögen zu sammeln. Titus thut dasselbe, aber blos in der Absicht, weil er es für Pflicht hält. Cajus sagt die Wahrheit, um sich bei andern Menschen Zutrauen zu erwerben; Titus thut es blos darum, weil er es für Pflicht hält. Wer hat nun die rechte Absicht?

K. Der Titus.

E. Was für eine Absicht muß nun der tugendhaften Handlung zum Grunde liegen?

K. Man muß gut handeln, blos darum, weil es Pflicht ist.

E. Richtig. Ist es nun Tugend, seine Zeit wohl verwenden, sich Kenntnisse sammeln, seine Leibes- und Seelenkräfte üben und ausbilden, blos darum, um sich über Andre zu erheben?

K. Nein.

E. Ist es Tugend, sein Leben für das Vaterland aufopfern, um von der Nachwelt gelobt zu werden?

K. Nein.

E. Alle diese Menschen erfüllen doch ihre Pflicht?

K. Ja, aber nicht aus der rechten Absicht.

E. Ihre Handlungen sind daher pflichtmäsig, aber nicht tugendhaft: denn sage mir, Karl! wenn man seine Pflicht erfüllt, blos darum, um sich Ehre, Vermögen oder Vergnügen zu erwerben, was achtet man in diesen Fällen höher, seine Pflicht, oder seine Ehre und sein Vergnügen?

K. Seine Ehre und sein Vergnügen.

E. Und doch soll man Alles, Ehre und Vergnügen für die Tugend hingeben; man soll sie als den höchsten Zweck, als das höchste Gut des Menschen ansehen; man soll sie um ihrer selbst willen hochachten. Sage mir nun noch einmal: warum soll man das Gesetz erfüllen?

K. Blos aus Achtung fürs Gesetz; oder blos darum, weil es das Gesetz der Vernunft ist.

E. Ja, dies ist die reine, die allein gültige Triebfeder der guten Handlung. — Aber, Karl! kann denn der Mensch so, ohne alle Rücksicht auf Vergnügen handeln? Kann der Mensch alles Vergnügen der Tugend aufopfern? So, z.

B. wenn du allein wüßtest, daß Jemand an einem geheimen Orte eine gewisse Summe niedergelegt hätte, die du dir, ohne daß es Jemand erfahren könnte, zueignen könntest, wie? könntest du der Versuchung widerstehen, das Geld zu nehmen?

K. Ich könnte es, weil ich es nicht nehmen dürfte.

E. Wenn man dir die theuersten Versprechungen machte, dich auf immer glücklich zu machen, wofern du wider einen Andern ein falsches Zeugniß ablegest; könntest du diese Einladung ausschlagen?

K. Ja, ich könnte es, weil ich sollte.

E. Wenn man dir aber dabei Mißhandlungen, Schläge, und Folter androhte, um dich zum falschen Zeugnisse zu zwingen; könntest du doch der Tugend getreu bleiben?

K. Ja, ich könnte es, weil ich es sollte.

E. Wenn man dich deiner guten Handlungen wegen schimpfte und spottete, wenn man dich z. B. einen Sonderling oder einen Thoren hiesse, weil du den Unglücklichen die Hälfte deines Vermögens hingäbest, die öffentlichen und kostspieligen Vergnügungen vermiedest, um im

Geheimen die Armen zu unterstützen, wenn man dich aber darum als einen Geizhals verschriee, könntest du doch bei deinem guten Plane ausharren? Wie? wenn man dir mit dem Tode drohte, wofern du ein schändliches Komplot, das dem Leben und dem Vermögen anderer Menschen gefährlich ist, entdecktest; könntest du es doch thun?

K. Ja, ich könnte es, weil ich es thun soll.

E. Ja der Mensch kann alles das, was er thun soll. Die Vernunft schreibt ihm nicht nur das Gesetz vor, sie giebt ihm auch die Kraft, es zu beobachten.

c) Entwicklung der Religionsbegriffe.

α) Unsterblichkeit.

E. Könntest du denn auch, Karl! der Tugend getreu bleiben? Könntest du ihr Alles, Ehre, Vergnügen und Leben aufopfern, wenn du dafür gar nichts zu hoffen hättest?

K. Das weiß ich nicht.

E. Mußt du dir nicht Entfernung alles Uebels und aller Plagen, die Gesundheit des

Körpers, die Heiterkeit des Geistes, einen frohen Genuß des Lebens, und eine unbesorgte Aussicht auf dein ganzes Daseyn, mit einem Worte, mußt du dir nicht wünschen, glückselig zu seyn?

K. Ja, das muß ich.

E. Der Mensch hat einen natürlichen Trieb zur Glückseligkeit, der nicht ausgerottet werden kann. Muß es daher dem Tugendhaften, der mit seinen Neigungen kämpft, der die Vergnügungen, die ihm das strenge Vernunftgesetz verbietet, verachtet, der die Tugend blos um ihrer selbst willen schätzt und ausübt, nicht einfallen, zu fragen: was wird mir für meine Aufopferung werden? Muß er nicht Etwas dafür hoffen? Kann es ihm gleichgültig seyn, was für ihn aus der Tugend erfolge?

K. Nein, das kann ihm nicht gleichgültig seyn; er muß hoffen, daß die Tugend gute Folgen für ihn habe.

E. Wenn er nicht versichert wäre, daß es dem Tugendhaften wohl, daß es ihm viel besser ergehen werde, als dem Lasterhaften; so könnte er seinen Trieb nach Vergnügen um der Tugend willen nicht beschränken und besiegen. — Sage,

mir, Karl, kann der Tugendhafte mit dem Lasterhaften gleiches Schicksal haben?

K. Das kann nicht seyn.

E. Der gute Mensch kann mit dem bösen, der unwürdige mit dem achtungswürdigen nicht gleiches Schicksal haben. Die Vernunft, die uns das Gesetz giebt, das wir befolgen sollen, sagt uns auch, welche Menschen verdienen glücklich zu seyn, welche nicht; und sie fodert zugleich, daß die guten, die tugendhaften glückselig seyn sollen, und nicht die lasterhaften.

K. Ja das fodert sie.

E. Wenn dies nicht wäre, so könnte sie ihrem Gesetze, ihrem so streng gebietenden Gesetze bei den Menschen nicht den gehörigen Nachdruck geben. Die Menschen würden es nicht befolgen. Aber, Karl! wird darum, weil die Vernunft es so fodert, auch Glückseligkeit auf die Tugend erfolgen?

K. Ja, das muß so seyn.

E. Nicht wahr, die Vernunft kann uns nicht täuschen? Die Vernunft würde uns sonst ein strenges Gesetz auflegen, das der Mensch nicht

erfüllen könnte, weil es mit seinem Wunsche nach Glückseligkeit nicht bestehen könnte. Wir müssen uns immer an der Vernunft halten; sie ist die einzige Führerin des Menschen.

K. Das ist sie: der vernünftige Mensch ist und handelt nur dadurch vernünftig, wenn er seiner Vernunft folgt.

E. Darinn sind wir nun mit einander einverstanden. Aber, Karl! die Erfahrung bestätiget dies doch nicht. Wir finden nicht, daß es den bessern Menschen auch immer besser gehe, man sieht vielmehr oft den Müssigen, Trägen, den Wollüstling, der blos seinen Vergnügungen nachhängt, den unempfindlichen Geizhals, den hartherzigen Schwelger in Ueberfluß und in Vergnügungen leben, indeß der Thätige, der Mitleidige, der Nüchterne in Armuth schmachtet und verfolgt wird.

K. Der Tugendhafte hat aber doch den Beifall der Vernunft, und ein gutes Gewissen, das mehr werth ist, als die äussern Vergnügungen, wie Sie oben bemerkt haben.

E. Der Tugendhafte geniest die innere Seelenruhe, aber diese macht doch die Glückseligkeit nicht allein aus, nach der die Menschen

streben. Wenn der Tugendhafte von äussern Unglücksfällen gedrückt wird, wenn ihn die Armuth plagt, daß er ausser Stande ist, seine Familie zu ernähren, wie viel Kummer muß ihm dies nicht machen? Wenn er von andern Menschen mißkannt, verläumdet, gekränkt, verfolgt wird, hat man nicht Ursache, ihn für unglücklich zu halten?

K. Das hat man.

E. Setze nun den Fall, daß der rechtschaffene Mensch auch sein Leben um der Tugend willen hingiebt, was hat dieser Tugendhafte, der der Glückseligkeit am würdigsten ist, für einen Ersatz zu hoffen? Soll auch dieser sich mit dem Beifall seiner Vernunft begnügen, da er ausser Stand ist, diese Seelenruhe zu empfinden?

K. Es muß doch einen Ersatz für diesen geben, weil dieser vorzüglich einen solchen verdient.

E. Da es aber in diesem Leben keine Glückseligkeit für ihn giebt, da überhaupt die Glückseligkeit in diesem Leben nicht nach der Würdigkeit vertheilt zu seyn scheint, was müssen, was sollen wir hoffen?

K. Ein zukünftiges Leben, in welchem die Glückseligkeit nach den Verdiensten der Menschen erfolgt, in welchem die Tugend belohnt wird.

E. Ganz richtig geschlossen: nun wirst du auch leicht begreifen, Karl, wie sich dies Leben zu dem zukünftigen verhalte. Wir sind nämlich hier blos in dem Stande der Prüfung und der Vorbereitung zu einem andern Leben. Wenn der Tugendhafte hier mißkannt, gekränkt und verfolgt wird, so hat er die tröstliche Aussicht auf eine bessere Zukunft, in welcher sein Zustand seinem Verdienste genau entsprechen wird, in welchem er desto glücklicher seyn wird, je tugendhafter er hier war. — Aber, Karl! darf man sich denn nun die Glückseligkeit des andern Lebens zum Zweck machen? Man soll ja die Tugend um ihrer selbst willen, nicht, weil sie uns glücklich macht, ausüben?

K. Ja.

E. Ja, man soll seine Pflicht erfüllen, weil es Pflicht ist: aber, man darf und soll sich doch die Glückseligkeit des zukünftigen Lebens vorstellen, um sich die Aufopferung, die die Tugend fodert, zu erleichtern, und seine Neigung zu den gegenwärtigen Vergnügungen zu dämpfen. Man darf sich die zukünftige Glückseligkeit nicht zum

Zweck machen, aber man muß überzeugt seyn, daß sie erfolgen werde, um der Tugend getreu bleiben zu können.

β) Daseyn Gottes.

E. Wie kann aber die Glückseligkeit auf die Tugend erfolgen? Hängt es denn von dem tugendhaften Menschen ab, sich selbst glücklich zu machen?

K. Es steht bei dem Menschen, tugendhaft zu seyn, aber, ob er sich auch selbst glücklich machen könne?

E. Daran zweifelst du mit Recht. Dazu, daß der Mensch glücklich sey, wird erfordert, daß sein äusserer Zustand ohne Wehe und Einschränkung, daß seine Kräfte in einer leichten, ungestörten Thätigkeit, daß seine Seele ohne Kummer, ohne peinliche Sehnsucht, ohne Verdruß, daß sie sich heiter und froh sowohl wegen des gegenwärtigen Genusses, als durch die Aussicht in die Zukunft, befinde. Die Glückseligkeit hängt also von dem Laufe der Natur, wovon der Mensch ein Glied ist, von dem Einflusse der äussern Gegenstände auf seinen Zustand, von dem Verhältnisse der Begebenheiten in der Welt zu seinen Kräften und Neigungen ab. Wie muß

nun die Welt eingerichtet seyn? Nicht wahr? Gerade so, daß nach der Einrichtung derselben jedem Menschen so viel Glückseligkeit, als er verdient, bestimmt sey.

K. Ja, so muß sie eingerichtet seyn?

E. Wie läßt sich aber eine solche Natureinrichtung als möglich denken? Durch ein Ohngefähr kann sie wohl nicht entstehen Sie muß von einem Wesen getroffen worden seyn, welches die Kraft hat, einzusehen, wie die Theile der Welt geordnet werden müssen, um diesen Zweck hervorzubringen. Wie nennest du diese Kraft?

K. Verstand.

E. Dies Wesen muß alle Handlungen der Menschen kennen, und zugleich in das Herz derselben schauen, weil man die Absicht des Handelnden kennen muß, um seine Tugend zu beurtheilen. Diese Eigenschaft wie nennt man sie?

K. Allwissenheit.

E. Dies Wesen muß auch die Macht besizzen, die Kräfte in der ganzen unermeßlichen Natur so zusammenzuordnen, daß daraus ein mit

der Würdigkeit jedes Menschen übereinstimmender Erfolg entstehe. Und dies ist?

K. Allmacht.

E. Dies Wesen muß endlich die Tugend zum höchsten Zwecke der Natureinrichtung machen, indem es ganz allein der Welt diese und keine andere Einrichtung gegeben hat, um die Tugend zu befördern und zu vergelten. Seine Gesinnung und Wille muß daher mit dem moralischen Gesetze vollkommen übereinstimmen. Wie nennt man diese Uebereinstimmung?

K. Heiligkeit.

E. Wie nennst du nun diesen allwissenden, allmächtigen und heiligen Weltbeherrscher?

K. Gott.

E. Giebt es nun einen Gott?

K. Ja.

E. Ich will dir nun den Beweis kurz wiederholen. Glückseligkeit muß mit der Tugend in Verbindung stehen; die Glückseligkeit hängt aber von der Einrichtung der Welt ab, und eine sol-

che zweckmäsige Welteinrichtung von einem allvermögenden, allwissenden und moralischen Weltregierer, oder von einem Gott. — Dieser Gott will nun die Menschen glücklich machen, und er macht die Tugendhaften wirklich glücklich; er will daher den Menschen wohl.

K. Er ist gütig.

E. Aber er ertheilt ihnen die Glückseligkeit nur nach ihren Verdiensten; den bös Handelnden entzieht er das Gute, und den guten Menschen giebt er mehr oder weniger, nachdem sie der Glückseligkeit sich mehr oder weniger würdig gemacht haben, und er ist in so fern

K. Ein gerechter Gott.

E. Welches ist nun der Endzweck, warum Gott den Menschen und die Welt hervorgebracht hat? Wonach soll der Mensch allein streben?

K. Nach der Tugend.

E. Ist aber die Tugend das einzige Gut des Menschen?

K. Nein: Auch die Glückseligkeit ist der Zweck des Menschen.

E. Tugend und Glückseligkeit zusammen machen das höchste, das vollständige Gut des Menschen und seinen Endzweck aus. Der Mensch soll aber blos nach der Tugend streben, und um seine Glückseligkeit unbekümmert seyn, weil er nun glauben kann, daß Gott ihm die Glückseligkeit nach seinen Verdiensten zutheilen werde. Karl! du mußt dir daher den Grundsatz zu eigen machen: „Immer zu thun, was die Pflicht von dir fordert, ohne um die Folgen deiner Handlungen bekümmert zu seyn." — Wenn aber in dem zukünftigen Leben sich erst die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit zeigen, wenn also dort erst der Endzweck der Schöpfung erreicht werden wird, welches ist dann der Zweck dieses Lebens für den Menschen?

K. Er soll sich zu dem künftigen vorbereiten, wie Sie oben angemerkt haben, und sich der Glückseligkeit würdig machen.

E. Dieses Leben ist also für den frei handelnden Menschen nicht Endzweck, sondern er soll sich hier blos in der Tugend üben. Dazu hat auch Gott alle Begebenheiten in der Welt eingerichtet, daß sie der Mensch benutzen, seine Kräfte veredeln, und einen guten Gebrauch von seiner Freiheit machen soll. Alle Schicksale,

gute und böse, sind ihm von Gott bestimmt, um seine Tugend zu prüfen. Wir stehen alle unter der Vorsorge Gottes; kann sich nun der Mensch bei allen Ereignissen in diesem Leben beruhigen?

K. Ja, das kann er, weil sie ihm von Gott in der heiligsten Absicht bestimmt sind.

γ) Religion.

E. Wenn es denn nun einen heiligen, gerechten, allmächtigen und allwissenden Gott giebt, der uns die Tugend zum Zweck gemacht hat, und uns nach unserm moralischen Verhalten vergelten wird, wie müssen wir gegen ihn gesinnt seyn? Was müssen wir thun, um ihm wohlzugefallen?

K. Wir müssen nach dem Zwecke streben, den er uns vorgesteckt hat.

E. Ganz recht. Der Zweck, den uns Gott vorgesteckt hat, ist derselbe, nach welchem zu streben uns die Vernunft schon gebietet; es ist die Erfüllung seiner Pflichten, die Tugend. Die höchste göttliche Vernunft stimmt darinn mit der Vernunft des Menschen vollkommen überein. Die Gesetze unsrer Vernunuft sind auch Gesetze Gottes; wenn wir sie erfüllen, so thun wir das,

was Gott, und zugleich, was unsre Vernunft von uns fordert. So wie wir Achtung vor dem Gesetze unsrer Vernunft haben sollen, so sollen wir auch Achtung vor dem göttlichen Gesetze haben. Diese Gesinnung gegen Gott wie kann man sie nennen?

K. Ich glaube: Ehrfurcht vor Gott.

E. Ganz schicklich. Wenn du nun aus Achtung gegen das Gesetz, als gegen das Gesetz Gottes handelst, nicht wahr? so legst du eben dadurch deine Achtung gegen Gott an Tag? du verehrest Gott. Diese Verehrung Gottes heist die Religion. Was ist nun Religion, Karl?

K. Es ist die Beobachtung des Gesetzes, als des Gesetzes Gottes.

E. Dies ist der richtige Begriff von Religion. — Wenn du dir bewußt bist, daß du das Gesetz der Vernunft erfüllt hast; nicht wahr? so giebt dir die Vernunft Beifall. Kannst du nun auch wissen, wie du den Beifall Gottes, und sein Wohlgefallen erhalten kannst?

K. Ja, durch Erfüllung seiner Gesetze.

E. Ja, davon kannst du versichert seyn, weil die Gesetze der Vernunft auch Gesetze Gottes

sind. — Wenn du nun durch allerlei willkührliche Handlungen, die deine Vernunft nicht gebietet, und wodurch du auch kein besserer Mensch wirst, dir die Gunst Gottes erwerben wolltest, würde ihm das auch gefallen?

K. Das weiß ich nicht.

E. Ja, das könntest du nicht wissen, darum wäre es unvernünftig, durch solche selbstgewählte Handlungen den Beifall Gottes zu erwerben zu suchen. Der Mensch soll sich immer an dem Gesetze Gottes halten; denn er ist gewiß, daß er Gott gefalle, wenn er dies beobachtet, und daß er ihm mißfalle, wenn er es nicht beobachtet; er mag auch übrigens thun, was er will. — Worinn besteht nun der wahre Gottesdienst?

K. Nicht in willkührlichen Handlungen, sondern in der Beobachtung der Gebote Gottes.

E. Wenn denn nun Jemand glaubte, er diene Gott, ohne daß er seine Gebote erfüllte?

K. Dieser irrte sehr.

E. Dies wäre ein schädlicher Religionswahn, und Aberglaube. — Kannst du nun glauben, daß Gott jene Menschen, die das Ge-

setz nicht erfüllen, wie die Tugendhaften behandeln, daß er ihre bösen Handlungen als verzeihliche Schwachheiten ansehen, gegen dieselben nachsichtlich, und bei Vertheilung der Glückseligkeit gnädig gegen sie seyn werde?

K. Dies zu glauben habe ich gar keinen Grund.

E. Das darfst du nicht glauben; man könnte sonst denken, Gott selbst hätte keine Achtung für sein Gesetz; Gott wäre kein heiliger und gerechter Gott; denn als heiliger Gott muß er schlechterdings auf die Beobachtung seiner Gebote dringen, als gerechter theilt er die Glückseligkeit nach Verdiensten aus. Vor ihm hat das Böse keine Entschuldigung, weil wir das zureichende Vermögen haben, es zu vermeiden. — Aber wie wäre es dann, wenn wir ihn darum bitten, daß er uns verzeihe? Können wir das Böse, dessen wir uns vor seinem, und vor dem Richterstuhle der Vernunft schuldig gemacht haben, abbitten?

K. Das weiß ich nicht.

E. Kannst du glauben, daß, wenn ein Lasterhafter von seinen Gewissensbissen und von der Furcht vor der Zukunft geängstigt, Gott um

Vergebung bittet, dies genug sey, um wie ein guter, tugendhafter Mensch angesehen zu werden?

K. Das kann ich nicht glauben.

E. Dies ist schlechterdings unmöglich. Man kann Gott nicht wohlgefallen, ohne ein guter, tugendhafter Mensch zu seyn. — Wenn sich aber der Sünder von Herzen bessert, wenn er seine Gesinnung ändert, und sich der Tugend widmet, kann er dann hoffen, Vergebung von Gott zu erlangen?

K. Das sollte ich wohl denken.

E. Ja, der gebesserte Mensch muß Gott wohlgefallen; dieser kann daher hoffen, daß seine vorhergehenden bösen Handlungen ihm nicht werden von Gott zugerechnet werden. — Wenn uns nun Gott so strenge Gebote giebt, und wenn er uns nur glücklich machen will unter der Bedingung, daß wir sie erfüllen, können und sollen wir ihn doch lieben, d. i. können wir Wohlgefallen an ihm haben, und sollen wir ihm zu gefallen suchen?

K. Ganz gewiß.

E. Nicht wahr? Seine Gebote, so strenge sie sind, sind keine willkührliche Lasten, die er

uns auflegt, es sind Gebote, die uns unsre eigne Vernunft, als an sich gute, auflegt, die wir daher als höchst vernunftmäsig anerkennen, und gern erfüllen sollen. Gott kann uns, als vernünftige Wesen, unter keiner andern Bedingung glücklich machen wollen, als wenn wir vernünftig handeln, und uns der Glückseligkeit würdig machen. Da er uns nun die Glückseligkeit unter der Bedingung der Tugend zum Endzweck gemacht hat, da er uns nach diesem Endzwecke erschaffen, und nach demselben die Welt eingerichtet hat; so können und sollen wir ihn lieben. Wie können und sollen wir aber unsre Liebe an Tag legen? Oder, wie sollen und können wir ihm zu gefallen suchen?

K. Wieder nur durch Erfüllung seiner Gebote.

L. Ja, wir können ihm nicht anders gefallen, als dadurch, daß wir das thun, was er von uns fordert. — Da uns nun Gott wegen diesem höchst gütigen und vernünftigen Zwecke das Leben gegeben hat, und es uns erhält; da er uns zu vernünftigen Wesen gemacht hat, wodurch wir ihm ähnlich sind; wenn wir uns dies vorstellen, welche Empfindung wird dadurch in uns erweckt?

K. Die Empfindung der dankbaren Liebe.

E. Wir wissen nun auch, daß wir in allen Umständen des Lebens der Tugend getreu bleiben, und den Versuchungen zum Bösen widerstehen können; wir wissen, daß uns in unserm Leben kein gutes oder böses Schicksal ohne seinen Willen begegne, daß wir immer die überlegene Kraft haben, einen guten Gebrauch von der Freiheit zu machen, und daß wir für die Aufopferungen, die wir hier freiwillig machen, einen Ersatz von Gott zu hoffen haben. Dies muß uns in allen Vorfällen des Lebens beruhigen, uns Kraft zur Tugend geben, uns Vertrauen auf Gott einflößen, und uns bereitwillig machen, unsern Willen dem göttlichen zu unterwerfen.

II.

Ueber die Realisirung der Idee einer moralischen Welt.

Die Aufgabe ist in Schmid's phil. Journale 3. B. 2. St. S. 284. so vorgetragen: „Ist es Pflicht, die Idee einer moralischen Welt d. i. einer mit der Würdigkeit harmonirenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen zu realisiren? dies sich zum Zweck zu machen und auf diesen Zweck hinzuwürken? Können wir von dieser Idee einen praktischen Gebrauch machen, da wir die sittliche Würdigkeit nicht in concreto beurtheilen können? Was können und sollen wir deßfalls thun? Sollen wir nur überhaupt Würdigkeit und Glückseligkeit zu befördern suchen, um ihre Harmonie aber uns keinesweges bemühen? Würden wir aber dadurch nicht etwa der Idee vom höchsten Gute praktisch untreu?"

Ist es Pflicht, die Idee einer moralischen Welt zu realisiren? Die Idee einer moralischen Welt, oder des moralischen Endzwecks der Welt erhält durch die praktische Vernunft objektive, gleichwohl nur praktische Realität, d. i. in praktischer Hinsicht. (§. 95.) Die Bestandtheile dieses moralischen End-

zwecks, Tugend und Glückseligkeit, sind ganz ungleichartig nach ihrem Ursprunge, nach dem Inhalt, und der Art, sie zu realisiren. Die Idee der Tugend entspringt aus der praktischen Vernunft, und ihr Inhalt ist das formale Sittengesetz. Glückseligkeit ist das Ideal der theoretischen Vernunft, welches sie für das Begehrungsvermögen aus ganz materialen Bestandstücken zusammensetzt. (§. 39.) Tugend und Glückseligkeit werden durch ganz heterogene Gesetze und Triebfedern realisirt, jene durch das Gesetz der Freiheit, diese durch die Gesetze des Begehrungsvermögens. Tugend ist dem Menschen durch seine Freiheit möglich, für die Glückseligkeit, welche von äussern Einwirkungen abhängt, hat er kein Vermögen. Glückseligkeit ist blos bedingter Zweck des Menschen; er soll darnach nur streben, in so fern sie Pflicht ist (§. 134.): die Tugend ist unbedingter Zweck, Zweck an sich; seine Pflicht, sie auszuüben, absolut und uneingeschränkt. Es ist daher a) die Pflicht, die Idee der moralischen Welt, in so fern sie Tugend in sich begreift, zu realisiren, unbedingt und absolut, weil Tugend der absolute Zweck ist, nach welchem zu streben das Gesetz der Freiheit absolute gebietet. Aber es kann eben darum b) keine unbedingte Pflicht seyn, diese Idee, in so fern sie [Glü]ckseligkeit enthält, zu realisiren.

Denn ausserdem, daß Glückseligkeit nicht von uns abhängt, und mithin von uns nicht realisirt werden kann, so würde das Streben nach Glückseligkeit, als absolutem Zwecke, die Tugend aufheben, und die Harmonie beider Bestandstücke des moralischen Endzwecks stöhren. Zudem wäre es unnöthig und lächerlich, die Glückseligkeit zur Pflicht zu machen, da sie schon der subjektiv nothwendige Endzweck des Begehrungsvermögens ist, und nur darum in den moralischen Endzweck aufgenommen wird, weil es nothwendig ist, das Naturbedürfniß des Menschen mit der Foderung seiner praktischen Vernunft, die Gesetze des Begehrungsvermögens mit dem Gesetze der Freiheit zu vereinbaren, und den gesammten Gegenstand der praktischen Vermögen des Menschen zu entschöpfen, und nur in so fern, als die Idee einer mit der Tugend harmonirenden Glückseligkeit dazu gebraucht werden kann, um die Tugend im Menschen subjektiv zu befördern. (§. 99.) Es ist daher c) blos bedingte, dem Tugendzweck subordinirte, und durch die Triebfeder des Gesetzes bestimmte Pflicht, die Idee von Glückseligkeit zu realisiren; d. i. wir dürfen und sollen nur nach Glückseligkeit streben, entweder in so fern sie Folge der Tugend, oder in so fern sie als Mittel gebraucht wird zu Tugendzwecken. Wir sollen z. B. das Leben, die Gesundheit erhalten, die

Leibes- und Seelenkräfte ausbilden, uns Erholungen gestatten, weil dies Bedingungen sind, die Tugendzwecke zu befördern. Aber wir sollen nicht nach Glückseligkeit streben, entweder weil sie der höchste, oder auch nur ein absolut guter Zweck des Menschen ist. Blos unter diesen Bedingungen ist es Pflicht, sich dies zum Zweck zu machen und auf diesen Zweck hinzuwürken. (§. 99.)

Können wir von dieser Idee einen praktischen Gebrauch machen, da wir die sittliche Würdigkeit nicht in concreto beurtheilen können? Einen theoretischen Gebrauch können wir von dieser Idee nicht machen. Wir können a) nicht sagen: ich oder dieser ist glücklich, wird glücklich werden, wird es in diesem oder jenem Grade werden, wird glücklicher werden, als jener, weil er oder ich dessen würdig, oder würdiger, weil wir es in diesem oder jenem Grade sind. Wir können b) nicht bestimmen, daß dieser Grad, oder diese Art von Vergnügen auf diese moralische Handlung erfolgen werde. Wir können c) in keinem einzelnen Falle wissen, ob die guten oder widrigen Schicksale, die uns oder Andre treffen, Folgen des moralischen Werthes oder der moralischen Unwürdigkeit sind. Noch weniger können wir d) einsehen, wie die Begebenheiten in der Welt entweder mit dem moralischen Verhalten der Men-

schen überhaupt, oder auch nur bei einzelnen Menschen zusammenhängen. Am allerwenigsten können wir e) erkennen, ob diese Welt in Ansehung der Erreichung dieses moralischen Endzwecks absolut oder relativ die beste sey. Alles dies können wir nicht wissen, nicht allein deßwegen, weil wir die sittliche Würdigkeit in concreto nicht beurtheilen können, sondern auch darum, weil wir die Art und den Grad der dem moralischen Verhalten entsprechenden Glückseligkeit, indem diese, als etwas Relatives, keine absoluten Grade hat, bestimmen können, und weil überhaupt die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit erst in dem zukünftigen Leben der Menschen zuStande kommen soll. Aber praktischen Gebrauch können wir von dieser Idee machen, d. i. wir können und sollen in unserm Verhalten nach einer mit der Tugend harmonierenden Glückseligkeit streben; wir können dies, wenn wir schon weder die Glückseligkeit zum unmittelbaren Zwecke der Handlungen machen dürfen, noch die Würdigkeit in concreto beurtheilen, noch die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit einsehen können. Wir sind doch überzeugt, daß vermittelst einer moralischen Welteinrichtung die Glückseligkeit mit der Tugend zusammenhänge, daß sie, je würdiger wir uns derselben durch unser moralisches Verhalten machen, in desto grösserem Maase erfolgen

werde. Wir können daher unsre Handlungen auf dieselbe, als auf eine unausbleibliche Folge beziehen, wir können uns diese vor der wirklichen That vorstellen, um sie uns zu erleichtern; wir können uns die Glückseligkeit in so fern praktisch, zum Zwecke, wenn schon nicht zur Triebfeder der freien Handlungen, machen. Es ist in so fern Pflicht, auf diesen Zweck hinzuwürken, wenn wir schon die sittliche Würdigkeit nicht beurtheilen können. Eben so kann der Arbeitsame, der Nüchterne, der Enthaltsame sich die Folgen seiner Thätigkeit und Mäsigkeit vorstellen, und darauf hinwirken, weil er weiß, daß sie damit verknüpft sind, wenn er schon das bestimmte Verhältniß seines Thuns und Lassens zu jenen Zwecken nicht in concreto beurtheilen kann.

Was können und sollen wir desfalls thun? Wir sollen uns blos bestreben, tugendhaft zu werden. Die Tugend hängt allein von uns ab; die Glückseligkeit, als die Folge derselben, müssen wir von dem moralischen Weltherrscher erwarten. Wenn wir uns blos an unsrer Pflicht halten, so werden wir am sichersten zur wahren Glückseligkeit geleitet, wenn wir schon das Objekt derselben, ihre Grösse und Beschaffenheit nicht bestimmen können, wenn sie schon erst in einem zukünftigen Leben erfolgen sollte: denn nur jenes kann

wahre Glückseligkeit seyn, die von der Vernunft als solche anerkannt wird. — Wenn die Menschen überhaupt ihren Pflichten getreu blieben, so zeigte sich schon in diesem Leben auf eine gewisse, wiewohl nicht vollkommne Weise, die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. a) Wenn Alle die Pflichten gegen sich erfüllten (§. 134), wenn Alle ihre Neigungen den Foderungen des Gesetzes unterordneten, und aus uneigennützigem Triebe handelten; so kennte man die Uebel nicht, die aus dem unmäsigen Genusse sinnlicher Vergnügungen, aus dem ausschweifenden Streben nach Ehre und Reichthum, aus der Unthätigkeit, aus vernachlässigter Uebung der Leibes- und Seelenkräfte, aus heftigen Ausbrüchen der Affekte entspringen; man würde die Menschen überhaupt gesund, stark, munter, thätig, mit dem Nothwendigen versehen, und gegen das Ueberflüssige gleichgültig, heiter und frohen Sinnes finden. b) Wenn Alle die Pflichten gegen Andre (§. 135.) beobachteten; so würden die meisten und grösten Uebel, die jetzt auf den Menschen liegen, ganz unbekannt seyn. Man würde nichts von drückender Armuth, nichts von Geist und Leben tödtender Sklaverei, nichts von kränkenden Beschimpfungen, Verläumdungen, Verfolgungen, nichts von Beschädigungen, von Habsucht, Neid und Herrschsucht wissen. Ein Jeder würde

die Schicksale des Andern zu erleichtern, ihm mit Wohlwollen zuvorzukommen, ihn mit eigner Aufopferung zu unterstützen suchen. Alle würden einander mit Freundschaft und Liebe begegnen; und wenn ein Theil durch die unvermeidlichen Uebel, die der Lauf der Natur herbeiführt, leidet, so würde er bei dem andern Erleichterung, Trost und Entschädigung finden. So sehr es der Tugend zuwider ist, nach eigner Glückseligkeit zu streben; so sehr ist es Pflicht, dieselbe bei Andern mit Verleugnung des selbstsüchtigen Triebes zu befördern. Setzt man nun den Fall, daß diese Pflicht allgemein erfüllt wird, so muß auch Sicherheit, Ruhe, Ordnung, Wohlstand und Zufriedenheit allgemein seyn. c) Endlich würde die Summe von Glückseligkeit schon in diesem Leben durch die Tugend ausserordentlich vermehrt, indem die Tugendhaften in dem reinsten Genusse der edelsten, moralischen Vergnügungen ungestört sich befänden, und das gute Gewissen das Herz den unschuldigsten Vergnügungen öffnen, die Freuden des Leben, die Lust an den Schönheiten der Natur, und die Vergnügungen der Freundschaft und Liebe erhöhen würde. Wenn sich daher die Menschen blos an der Tugend halten; so befördern sie auf dem sichersten Wege die Glückseligkeit. Da wir nun von der Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit sowohl durch diese Voraussetzung als durch die Religion (§. 96.) überzeugt sind; wenn

wir schon die Glückseligkeit weder bewirken noch zum Zwecke machen können; so sollen wir nur überhaupt Würdigkeit zu befördern suchen, um die Harmonie aber zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit uns keinesweges bemühen.

Würden wir aber dadurch nicht etwa der Idee vom höchsten Gute praktisch untreu? Da die Idee vom höchsten Gute Glückseligkeit und Tugend zugleich enthält, wenn wir in unserm Thun und Lassen nur auf Tugend sähen, als den einen Bestandtheil des moralischen Endzwecks, um Glückseligkeit uns aber gar nicht bekümmerten, ja diese nicht einmal zum Zweck machen dürften, um die freie Handlung nicht zu verunreinigen, würden wir nicht praktisch von der Idee des höchsten Gutes abweichen? Dies würden wir nicht, weil wir wissen, daß wir eben dadurch, daß wir blos Tugend zur Absicht unsrer freien Handlungen machen, am sichersten auf unsre Glückseligkeit hinwirken. Nicht einmal der stoische Weise, der alle äussern Güter, alle sinnlichen Vergnügungen verachtet, und keinen Ersatz für seine gegenwärtigen Aufopferungen in dem zukünftigen Leben erwartet, der aber doch nach dem moralischen Vergnügen, welches er für das einzige Element der Glückseligkeit ansieht, hinstrebt, wird dieser Idee praktisch untreu.

III.
Ueber den Endzweck der Weltschöpfung.

Der moralische Endzweck des Menschen ist zugleich Endzweck der Weltschöpfung, den Gott beabsichtiget, wonach er die Welt eingerichtet hat, und den er realisiren will. (§. 100.) Dieser moralische Endzweck ist uns durch die praktische Vernunft aufgegeben; er enthält den Grund des Glaubens an die Gottheit, und der Bestimmung seiner Eigenschaften (§. 98.); wir halten uns darum für berechtigt, uns Güte und Gerechtigkeit als göttliche Eigenschaften zu denken (§. 97.), vermöge welcher er uns nach Maasgabe unsrer Würdigkeit glücklich machen will.

„Wenn wir (Schmid, S. 285.) die Gottheit gütig und gerecht nennen, so müssen wir Glückseligkeit als Zweck des göttlichen Willens uns denken. Allein wie können wir dies, da der Wille der Gottheit durchaus rein, Glückseligkeit aber ein Ideal der empirischen Vernunft ist?“

Glückseligkeit ist Zweck des göttlichen Willens, d. i. Gott hat sie den Menschen als Zweck aufgestellt, den er in der Welt realisiren will. Wie läßt sich nun dies denken, da der göttliche Wille ganz rein ist? Der Wille Gottes ist durchaus rein: dies heißt a) entweder so

viel: Der Wille Gottes handelt nicht nach Glückseligkeit, sondern blos nach Rücksicht auf das heilige Gesetz; all sein Wollen und Handeln muß mit seiner Heiligkeit, mit der reinen Triebfeder der Tugend übereinstimmen, er kann daher Glückseligkeit überhaupt nicht zum Zwecke haben. Oder b) es soll so viel heissen: Der Wille Gottes ist rein, er wird durch keine empirischen Erkenntnisse, auch durch keine Ideen empirischen Inhalts, sondern blos durch Vorstellungen a priori bestimmt. a) Nimmt man diese Behauptung im erstern Sinne, so ist sie ganz wahr. Aber damit streitet ganz und gar nicht der Satz, daß Gott die Menschen nach ihrer Würdigkeit glücklich machen wolle, daß er ihnen die Glückseligkeit zum Zweck gemacht habe. Denn er nahm die Glückseligkeit in den moralischen Endzweck nicht als etwas Unbedingtes, sondern blos als etwas, das dem Menschen die Ausübung der Tugend möglich machen und erleichtern soll, nicht als Triebfeder der moralischen Handlung, sondern blos als subjektives Beförderungsmittel derselben, auf. (§. 99.) b) Nennt man den Willen Gottes rein in der Bedeutung des Worts, daß er blos durch Vorstellungen a priori, nicht aber durch empirische, bestimmbar sey, wie es, vermöge des Gegensatzes, hier genommen zu werden scheint; so liegt dem Satze eine anthropomorphistische Vorstellung von dem göttlichen Ver-

stande zum Grunde. Der göttliche Wille wird durch den göttlichen Verstand bestimmt, in diesem werden weder Vorstellungen durch äussere Kraft erzeugt, noch aus ihm selbst allmählig entwickelt. Wir müssen uns vielmehr den göttlichen Verstand als eine zur deutlichsten Vorstellung alles Wirklichen und alles Möglichen, es komme dies je zur Wirklichkeit, oder nicht, nothwendig bestimmte Kraft denken; ohne einen solchen Verstand könnten wir uns keine weise Welteinrichtung als möglich vorstellen; in demselben hat nun die Eintheilung in Vorstellungen a priori und a posteriori, in reine und empirische, nicht statt; es kann daher der Wille Gottes auch in so fern nicht rein genannt werden, als er durch blose Vorstellungen a priori bestimmt würde; und Gott könnte uns das Ideal der empirischen Glückseligkeit zum Zweck gemacht haben, ohne daß sein Wille durch empirische Vorstellungen bestimmt worden wäre.

Aber Glückseligkeit ist ja doch blos ein Ideal der empirischen Vernunft? nicht der göttlichen? Das mag seyn. Glückseligkeit paßt daher in die Zwecke Gottes nicht! Dies folgt nicht. Gott könnte sich ja zu dem Bedürfnisse des Menschen herablassen, und ihm Hoffnung zur Erfüllung seiner menschlichen Wünsche machen, um ihn zur Tugend zu bilden. Es ist aber nicht einmal nothwendig, anzuneh-

men, daß die Glückseligkeit, nach dem Ideale der empirischen Vernunft, Zweck des Menschen sey, oder von ihm nach demselben als Zweck gedacht werde. Der Mensch erwartet, glücklich zu werden, ohne daß er sich von dieser Glückseligkeit einen bestimmten Begriff mache. Er weiß, daß Glückseligkeit erst in dem zukünftigen Leben erfolgen, und der Beschaffenheit desselben entsprechen werde; er kennt die Bestimmungen jenes Lebens, seine Art dort zu seyn und seine Kräfte zu äussern nicht, nicht seine Verbindungen mit andern Wesen oder das Verhältniß seiner Kräfte zu fremden Kräften; er weiß daher nicht, ob das Ideal von Glückseligkeit, das er sich nach den jetzigen Verhältnissen seines Körpers und seiner Seele zu der ihm bekannten Welt entworfen hat, jenseits des Grabes werde oder könne realisirt werden; er hat daher keine bestimmte Idee von Glückseligkeit in die Idee seines Endzwecks aufgenommen; nur dies kann er sich vorstellen, daß die moralischen Vergnügungen, die aus seinem Bewußtseyn entspringen, und von dem Bewußtseyn seiner Persönlichkeit unzertrennlich sind, einen Theil seiner Glückseligkeit ausmachen werden. Wie aber dies Bewußtseyn durch äussere Verhältnisse erhöht, und mit welchen andern Vergnügungen, ob blos geistigen, oder auch sinnlichen es begleitet seyn werde, dies getraut er sich nicht, zu

bestimmen; und wenn er auch zweifeln sollte, daß die Glückseligkeit, die ihm Gott ertheilen wird, weit von jenem Ideale, das er sich nach seinen gegenwärtigen Erfahrungen und Bedürfnissen gemacht hat, abstehen werde; so glaubt er doch, daß ihm Gott eine bessere, höhere und edlere Seligkeit, als er jetzt zu denken im Stande ist, bereitet habe. Wir sind daher berechtigt, Gott gütig und gerecht zu nennen, weil er uns nach unsrer Würdigkeit glückselig machen wird, wenn wir schon die Art und Weise nicht einsehen, wie dies geschehen werde.

IV.

Wie hängt Glückseligkeit mit der Tugend zusammen?

In Schmid's Journale (S. 285.) wird gefordert „eine Deduktion a priori (nicht blos Erläuterung aus allgemeiner Meinung, Vorstellungsart, gangbaren Urtheilen u. d. gl.) für die Idee der Tugend als Würdigkeit, glückselig zu seyn. Wenn die Ideen von Glückseligkeit und von Sittlichkeit ganz fremdartigen Inhalts und Ursprungs sind: so ist es schwer die Mittelidee von Würdigkeit zu rechtfertigen, wodurch beide verbunden werden sollen."

Da die Tugend, als Uebereinstimmung der freien Handlungen mit dem unbedingten Guten, dem Sittengesetze, im Menschen, diesem einen unbedingten Werth und Würde giebt; so sind die Ideen von Tugend und von Würdigkeit ganz identisch: es ist mithin in dem Begriffe von Tugend, Glückseligkeit eben so wenig, als die Würdigkeit, glückselig zu seyn enthalten. Wenn Glückseligkeit ein Prädikat von ganz fremdartigem Inhalt und Ursprung ist, so kann es nur synthetisch zum Begriffe von Tugend hinzukommen, um die Idee von Würdigkeit, glück-

selig zu seyn, zu erzeugen. Würdigkeit, glückselig zu seyn, ist die Mittelidee nicht, welche Glückseligkeit mit der Tugend verknüpft: denn die Frage: wie ist Glückseligkeit mit der Würdigkeit verbunden? ist ganz dieselbe mit dieser: wie hängt Glückseligkeit mit der Tugend zusammen?

Da nun die Verknüpfung zwischen Glückseligkeit und Tugend blos synthetisch ist *); so entsteht die Frage: wie läßt sich dieselbe a priori einsehen?

Es ist hier nicht von der Tugend vernünftiger Wesen überhaupt, sondern von der Tugend eines sinnlich-vernünftigen Wesens die Rede, dessen subjektiv nothwendiger Endzweck die Glückseligkeit ist, und dessen Freiheit die praktische Vernunft doch das nothwendige Gesetz vorschreibt, nach Tugend, um ihrer selbst willen, zu streben. Die Freiheit eines solchen Wesens ist das Ver-

*) Kant Vorrede S. XI. „Daß aber jedermann sich das höchste, in der Welt mögliche Gut, zum Endzwecke machen solle, ist ein synthetischer praktischer Satz a priori, und zwar ein objektiv praktischer, durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinaus geht, und eine Folge derselben (einen Effekt) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist, und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann."

mögen, sich entweder nach der Triebfeder des Gesetzes, oder der Lust zu bestimmen. Die Materie zu jeder freien Handlung ist bei ihm schon auf das Begehrungsvermögen bezogen, wenn die Vernunft ihr Gesetz ankündiget: du sollst deine Lust nicht, mit Hintansetzung des Gesetzes, befriedigen: du sollst, ohne Rücksicht auf Lust, das Gesetz befolgen. Da es aber eine der unvermeidlichen Einschränkungen des sinnlich-vernünftigen Wesens ist, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen könne (§. 93.); so ist es nothwendig, daß sich ein solches Wesen bei seinem moralischen Verhalten Glückseligkeit als Folge desselben, und als Ersatz für die Aufopferungen, die die Tugend fordert, vorstelle, damit es ihm möglich werde, die Forderungen der Neigungen zurückzuweisen.

Die Deduktion der Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist nun im folgenden Schlusse enthalten: die praktische Vernunft verbietet dem sinnlich-vernünftigen Wesen, ihr Gesetz der Lust nachzusetzen, oder es um der Glückseligkeit willen auszuüben; sie gebietet, Alles dem Gesetze aufzuopfern, und alle willkührlichen Handlungen nach dem Gesetze, und um des Gesetzes willen, zu verrichten; sie gebietet die Tugend. Nun sind aber diese ewigen Aufopferungen des Vergnügens, und dies beständige Stre-

ben nach Tugend aus reiner Triebfeder einem, zwar durch die Idee des Gesetzes bestimmbaren, aber auch der Glückseeligkeit bedürftigen Wesen nicht möglich, wofern dasselbe nicht vorhersieht, daß Glückseligkeit mit der Tugend auf irgend eine Weise verknüpft seyn werde: (§. 93.) Folglich, da das, was geschehen soll, auch möglich seyn muß, ist die Glückseligkeit mit der Tugend verknüpft.

Man sieht hieraus, daß Glückseligkeit mit der Tugend nicht nach einem beiden gemeinschaftlichen Merkmale zusammenhänge, sondern daß dieser Zusammenhang daraus, daß die Tugend nach ihrer Möglichkeit bei einem sinnlich-vernünftigen Wesen auf die Natureigenschaft derselben überhaupt bezogen wird, geschlossen werde. Die praktische Vernunft erweitert sich nämlich zu Gunsten ihres Gesetzes auf das Naturbedürfniß desselben, und verbietet ihm zwar, um der Glückseligkeit willen zu handeln, aber sie verheiset ihm dabei, um ihr Gesetz möglich zu machen, Glückseligkeit, als Folge der Tugend. Die Mittelidee, die die Tugend mit der Glückseligkeit verbindet, ist daher die Natureigenschaft des zur Tugend verpflichteten sinnlich-vernünftigen Wesens, oder die Freiheit eines eben sowohl durch die reine Triebfeder des Gesetzes bestimmbaren, als der Glückseligkeit bedürftigen Wesens. — Diese Deduktion ist a priori, weil in derselben die Tugend auf die

Natureigenschaft eines sinnlich-vernünftigen Wesens überhaupt bezogen wird. *)

Wenn nun einmal die Glückseligkeit in den moralischen Endzweck aufgenommen ist, und der Mensch einsieht diese Verbindung zwischen Glückseligkeit und Tugend, dann ist er erst für die Pflicht empfänglich: mache dich der Glückseligkeit würdig, d. i. strebe nicht nach Glückseligkeit zum Nachtheil der Tugend, sondern nur nach derselben, in wie fern sie eine Folge der Tugend ist.

Da aber die Ideen von Sittlichkeit und von Glückseligkeit ganz fremdartigen Inhalts und Ursprungs sind, wie ist es möglich, daß die praktische Vernunft eine aus so heterogenen Bestand-

---

*) Kant Vorrede S. XII. „Der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist ein synthetischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, daß jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch ausser dem Gesetz einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird, (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht) und ist (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze a priori) nur dadurch möglich, daß er das Prinzip a priori der Erkenntniß der Bestimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthält.“

theilen zusammengesetzte Pflicht aufstelle? Wie kann, möchte ich hier fragen, da das moralische Gesetz eine blose Idee, und ein reines Produkt der praktischen Vernunft ist, sich dasselbe dem sinnlich-vernünftigen Wesen durch Verbieten, nach Lust, welche ein blos empirischer Zustand des Subjekts ist, zu handlen, ankündigen? Und doch ist es meistens ein Verbieten, wodurch das Gesetz sich bei dem durch Lust bestimmbaren, und bei jeder willkührlichen Handlung durch Lust afficirten freien Subjekte äussert. Dies ist nämlich blos dadurch möglich, daß die praktische Vernunft das moralische Gesetz, welches an sich ursprünglich positiv ist, auf die Naturzustände des Subjekts bezieht. Eben so bezieht die praktische Vernunft ihr Gesetz auf die Natureigenschaft des freien Wesens, und bringt zum Bewußtseyn desselben die Verbindung zwischen Glückseligkeit und Tugend.

Seite 29. Zeile 15. lese man: des Verhältnisses.
„ — „ 16. setze man nach Menschen ein Komma.
„ 36. „ 3. setze man nach diesen ein Komma.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Blau, Felix Anton,

Ueber die moralische Bildung des Menschen Nebst einem Anhange

Frankfurt am Main 1795

Ph.pr. 139 k
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10039931-0
VD18 15323374